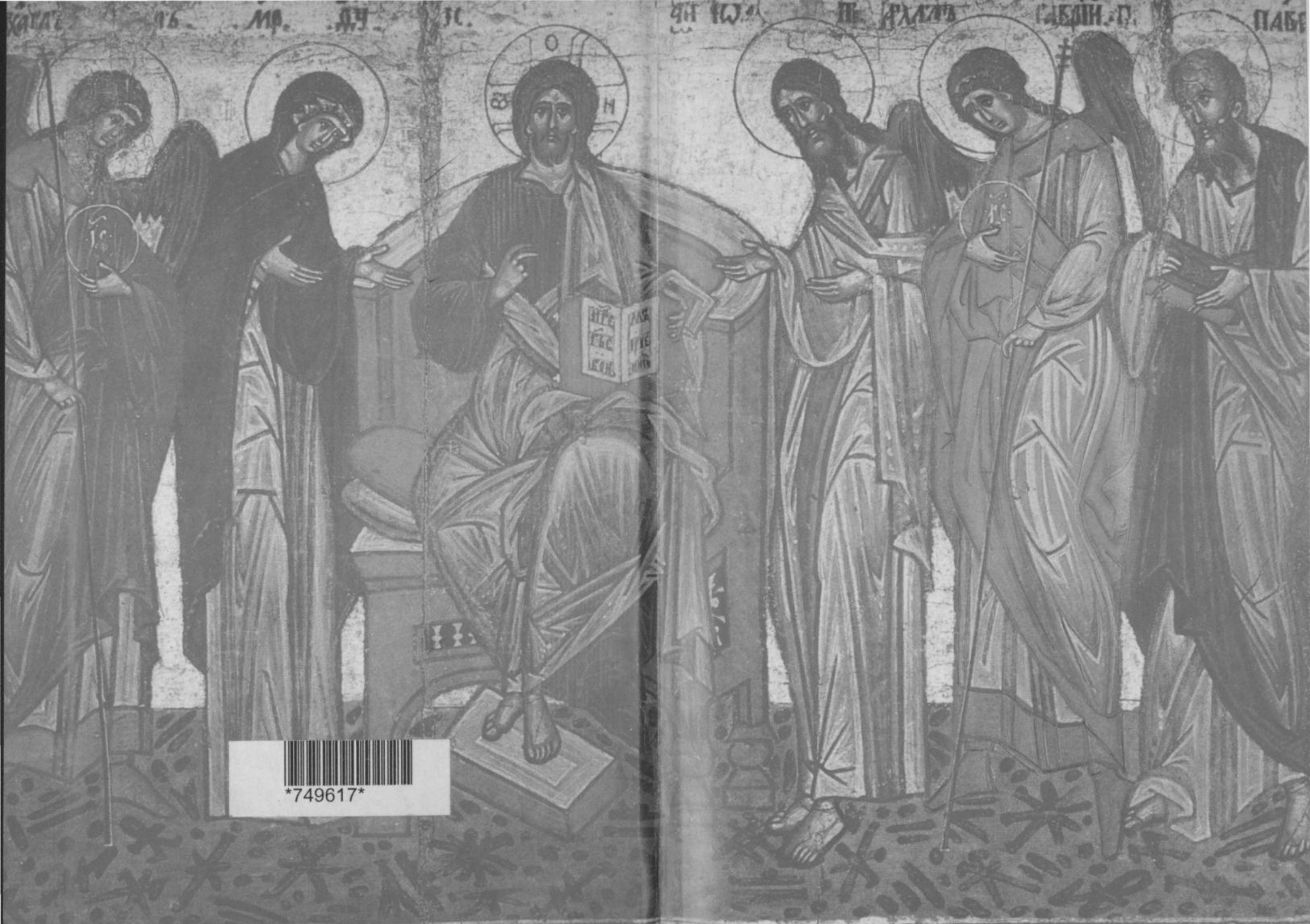
Pavel Florenski

Stâlpul şi Temelia Adevărului

Incercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori





PAVEL ALEKSANDROVICI FLORENSKI (1882-1937) – teolog și filozof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei – este autorul unei concepții originale despre geneza culturii, dezvoltată în lucrarea sa fundamentală *Stâlpul și Temelia Adevărului* (1914), un avertisment asupra sfârșitului dezastruos al unei culturi lipsite de spiritualitate. În perioada 1908-1919, a predat istoria filozofiei la Academia Teologică din Moscova, după care, în 1921, este ales profesor al Atelierelor Superioare de Artă și Tehnică. Consecvent sieși și refuzând orice compromis cu regimul bolșevic, este arestat în 1933 și condamnat la zece ani de muncă silnică, fiind executat prin împușcare la 8 decembrie 1937. Dintre lucrările sale, amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994), *Perspectiva inversă și alte scrieri* (Humanitas, 1997); *Dogmatică și Dogmatism* (Anastasia, 1998).

Coperta colecției: Silviu Lupescu

Ediție îngrijită de: pr. Ioan Florescu

Redactor: Cezar Petrilă
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Titlul ediției originale:
Stolp i Utverjdenie Istinî. Opît pravoslavnoi feodiței v dvenadțati pis'mah sviașcennika Pavla Florenskago, Berlin, 1929.

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

FLORENSKI, PAVEL
Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori / Pavel Florenski; trad.: Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu; studiu introductiv: diacon Ioan I. Ică jr. – Iași: Polirom, 1999

568 p.; 21 cm (Plural. Religie)

ISBN: 973-683-373-9

I. Friptu, Iulian (trad.)
II. Popescu, Dimitrie (trad.)
III. Iordache, Emil (trad.)
IV. Ică, Ioan I. jr. (pref.)

CIP: 281.9

Printed in ROMANIA

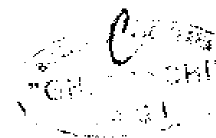
Pavel Florenski

Stâlpul și Temelia Adevărului

Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori

În românește de Emil Iordache,
pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu

Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr.



POLIROM
1999

Pavel Aleksandrovici Florenski și mântuirea eclezială a rațiunii

I. Sub semnul discontinuității Schiță biobibliografică*

1882, 9/21 ianuarie: se naște Pavel Aleksandrovici Florenski lângă Evlah, gubernia Elisavetopol din Transcaucazia.

Părinții: Aleksandr Ivanovici Florenski (1850-1908), originar dintr-o veche familie de preoți din tată în fiu (tradiție întreruptă de bunicul după tată) din Ucraina, dar strămutată în secolul al XVIII-lea în Kostroma, era inginer și lucra la calea ferată Tbilisi-Baku; Olga Pavlovna, născută Saparian (1859-1951), provenea dintr-o veche familie nobiliară armeană din Karabah.

Pavel Aleksandrovici este cel mai mare dintre cei șapte frați și surori: Iulia (1884-1947), medic psihiatru; Elisaveta (1886-1959), pictoriță și pedagog; Aleksandr (1888-1937), mineralog, arheolog și specialist în artă, arestat în 1937 și împușcat într-un lagăr din Magadan; Olga (1890-1914), pictoriță și poetă; Raissa (1894-1932), pictoriță; și Andrei (1899-1961), inginer militar.

1883-1900: își petrece copilăria la Batum și Tbilisi, într-un mediu natural mirific și o viață familială austeră dar exemplară, bogată în preocupări artistice, științifice și culturale, nu însă și religioase („Eden fără Dumnezeu"). Tatăl era adeptul unei religii a umanității bazate pe cultul familiei și al culturii. Sentiment dominant al unității magice a existenței plecând de la spectacolul naturii (între măreția Munților Caucaz și profunzimea metafizică a Mării Negre). Iată cum va descrie mai târziu, în *Amintiri*, climatul familial și primele experiențe:

> *„În parte datorită precarelor mijloace materiale, în parte datorită convingerilor părinților, familia noastră trăia o viață foarte închisă și sobră. Distracțiile și musafirii*

---

* Redactată pe baza medalionului meu anterior, „P.A. Florenski (1882-1937), savant, filozof, teolog, preot și martir. Schiță biografică, profilul operei", *Revista teologică* (Sibiu), nr. 5/1991, pp. 3-13 și nr. 6/1991, pp. 33-43 (reprezentând prima parte a unei lucrări anterioare din 1987), completat cu elemente din ampla antologie germană de texte, documente și scrisori editată de Fritz și Sieglinde Mierau: *Pawel Florenski. Leben und Denken*, I-II, Ostfildern, 1995-1996, din „Viața Părintelui Pavel Florenski" scrisă de nepotul acestuia, egumenul Andronik Trubaciov [tradusă în românește de E. Dulgheru în: Pavel Florenski, *Dogmatică și dogmatism*, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 15-50], precum și din alte materiale puse la dispoziție, în fotocopii, cu generozitate de P. Milan Žust SI (care pregătește la Paris o teză despre gnoseologia florenskiană), căruia îi mulțumesc și pe această cale. Punerea la punct a detaliilor bibliografice o datorez recentului sejur la Centro Aletti – față de care îmi exprim gratitudinea – de pe lângă Institutul Pontifical Oriental din Roma, care mi-a permis consultarea mirificei biblioteci a acestui Institut.

erau excepții, în schimb în casă se găseau multe cărți și reviste, pentru care se sacrifica din cele necesare traiului. Familia avea un nivel ridicat de cultură, cu interese variate, atât din domeniul tehnicii (tata), cât și din cel al științei (copiii) și al istoriei (tata, mama, uneori toată familia)".

„În casa noastră nu se vorbea niciodată despre religie – nici pentru, nici împotriva ei, nici măcar la modul informativ, ca despre un fenomen al vieții sociale; foarte rar se strecura, întâmplător, vreun cuvânt despre cultele arhaice sau cele ale egiptenilor, dar și aceasta foarte pe scurt. Cu cât o noțiune era mai apropiată de Biserică, cu atât avea mai puține motive de a fi pomenită la noi în casă: era tolerată, dar și aceasta abia-abia, doar arheologia religioasă, atât de moartă, încât te puteai bizui pe totala ei ineficiență religioasă".

„Educat într-o totală izolare față de reprezentările religioase și chiar față de povești, priveam religia ca pe ceva total străin mie, iar orele corespunzătoare de la gimnaziu nu îmi stârneau decât antipatie și dispreț".

„În privința educației religioase, am crescut totalmente ca un sălbatic. Nu fusesem niciodată la biserică, nu discutam cu nimeni pe teme religioase, nici nu știam să mă închin".

„Pe țărmul mării mă simțeam față în față cu Eternitatea maternă, solitară, misterioasă și infinită, din care curge totul și în care se întoarce totul. Ea mă chema și eu eram cu ea".

„Ne-am văzut [cu natura] *și ne-am înțeles întru totul: nu numai eu pe ea, dar încă și mai pătrunzător ea pe mine. Și știu că ea mă cunoaște mai adânc și mă vede mai limpede decât o văd eu; dar, mai cu seamă, ea mă iubește în chip desăvârșit".*

„Toată lumea era vie și eu înțelegeam viața ei. Ar fi însă cu totul greșit a interpreta această concepție ca o simplă antropomorfizare ce atribuie lucrurilor și ființelor naturii organe, gânduri, sentimente și dorințe omenești. Ar fi greșit acest lucru și pentru că eu, așa cum se întâmplă cu toți copiii, pierdeam pur și simplu simțul granițelor dintre mine și natură, amestecam aceste două sfere clar distincte în conștiința adultului".

„Percepția infantilă depășește fragmentarea lumii din interior. *Și așa este afirmată unitatea ființială a lumii, care nu este motivată de un semn comun sau altul, ci e nemijlocit experimentată atunci când sufletul se unește cu fenomenele percepute. Aceasta e percepția mistică a lumii".*

„În ce mă privește cel puțin, pot spune că în toată viața mea ulterioară nu mi s-a revelat nimic nou. [...] *Toată cunoașterea vieții era deja preformată într-o experiență foarte precoce, astfel încât atunci când conștiința a luminat această experiență, a găsit-o pe deplin plăsmuită, încolțită, plină de viață, așteptând numai condiții favorabile să îmbobocească".*

„Convingerile mele filozofico-religioase ulterioare nu provin din cărțile de filozofie pe care, cu excepții, le-am citit întotdeauna puțin și tot mai fără plăcere, ci din observațiile copilăriei".

„Nu am cunoscut nimic nou, ci doar mi-am adus aminte, da, de fundamentele persoanei mele formate în timpul copilăriei sau, mai corect, care erau germenul inițial al tuturor creșterilor spirituale, începând de la primele licăriri ale cunoașterii".

„Toată viața mea am meditat, la drept vorbind, asupra unui singur lucru: asupra raportului fenomenului cu numenul, asupra învăluirii numenului în fenomene, asupra revelării și întrupării lui. Aceasta era chestiunea simbolului. Într-adevăr, toată viața m-am ocupat numai de o singură problemă, a SIMBOLULUI".

1892: se înscrie la Gimnaziul clasic nr. 2 din Tbilisi; are colegi pe viitorul preot și filozof religios Aleksandr Elceaninov (1881-1934), pe viitorul filozof Vladimir Ern (1882-1917), pe D.D. Burliuk (1882-1967), viitorul poet și pictor, întemeietorul cubofuturismului rus, și chiar pe Lev B. Rozenfeld (1883-1936), alias Kamenev, devenit unul dintre principalii colaboratori ai lui Lenin (ulterior epurat de Stalin).

Intense preocupări teoretice și experimentale în științele naturii. Șocul științelor și sentimentul precarității existenței destramă universul magic al copilăriei. Cărțile de fizică, geologie, astronomie și matematică au început să devină veritabile „catehisme" pozitiviste, iar evoluționiștii Laplace, Darwin și Haeckel – adevărați „Părinți ai Bisericii" științei.

> *„Am învățat să gândesc cu două minți: la suprafață, cu mintea adulților, îmi însușeam legile logicii; în adânc însă, cu mintea* mea *de copil, înțelegeam lumea ca un partizan al idealismului magic. La periferie puteam apăra cu înflăcărare și uneori fanatism o explicație științifică sau alta și, în același timp, să nu cred – în suflet – în explicațiile științifice, considerându-le așa cum erau în realitate: relative. Simțeam că despre o altă înțelegere a lumii, despre propria mea înțelegere, nu trebuia să vorbesc cu glas tare și de aceea tăceam înaintea altora; căci nu e bine să vorbești cu alții despre tot. Astfel, păream «un om de știință», dar înăuntru eram un «mag»."*

1897, iunie-iulie: călătorește în Germania (Dresden, Bonn, Köln) cu mătușile Saparova; interese în fizică și biologie (ar fi publicat într-o revistă germană un articol despre luminozitatea licuriciului).

1899, primăvara și vara: criză spirituală profundă determinată de limitele cunoașterii fizice; știința îi apare dintr-o dată ca o convenție fără legătură cu adevărul vieții. Momentul decisiv este cel în care are visul metafizic al întunericului și neantului existențial din care aude o voce chemându-l pe nume, convingându-se astfel de caracterul ontologic al lumii spirituale și de faptul că „fără Dumnezeu nu se poate trăi".

Orientare spre filozofie și religie: citește intens pe Tolstoi, Schopenhauer, texte budiste și *Ecclesiastul*. Pe 22 octombrie îi scrie lui L. Tolstoi: *„Lev Nikolaevici, v-am citit cărțile și am ajuns la concluzia că nu mai pot trăi așa cum trăiesc eu acum. Închei gimnaziul și în fața mea stă continuarea unei vieți ca povară a altora; cred că pot scăpa de ea numai dacă urmez sfaturile dvs. Pentru a le putea pune însă în practică, am nevoie de răspunsuri la unele întrebări: trebuie folosiți banii? nu trebuie dobândit pământ? trebuie primit de la guvern și cum anume? în ce fel trebuie satisfăcute nevoile spirituale? de unde să luăm cărți, reviste, dacă nu trebuie folosiți banii, și trebuie să ne îngrijim prin muncă fizică numai de hrană? mai poate rămâne timp pentru munca spirituală (formarea proprie)?".*

1900–1904: în iunie 1900 absolvește liceul, luând examenul de bacalaureat cu medalie de aur.

În septembrie începe studiul matematicii pure la Facultatea de fizică și matematică a Universității din Moscova. Audiază prelegerile matematicianului Nikolai Bugaev (1837-1903), întemeietorul aritmologiei, și ale lui Nikolai Jukovski (1847-1921). E atras de tema discontinuității și teoria mulțimilor și a numerelor. În același timp, studiază la Facultatea de istorie-filozofie filozofia antică cu Serghi Trubețkoi (1862-1905), mai ales Platon, și psihologia cu Lev Lopatin (1895-1920), ambii prieteni ai lui Vladimir Soloviov (1853-1900).

1901: editează după notițe proprii cursul lui N. Bugaev despre *Calcul integral*, Moscova, 238 p.

1903, toamna: începutul prieteniei cu poetul simbolist Andrei Belîi [= Boris Bugaev] (1880-1934) – fiul profesorului de matematică Nikolai Bugaev –, cu care corespondează intens în perioada 1904-1914, meditând pe tema relației poezie-știință-religie.

1903: publică primul eseu, un text *Despre superstiție și minune*, în revista simboliștilor ruși condusă de D. Merejkovski (*Novîi put*, nr. 8) urmat tot aici (nr. 3, 1904) de *Spiritismul ca anticreștinism*.

1904: prin A. Belîi cunoaște pe simboliștii ruși – aflați, sub inspirația sofiologiei neoromantice a lui Vladimir Soloviov, „în căutarea lui Dumnezeu" – V. Briusov (1873-1924), K. Balmont (1867-1942), D. Merejkovski (1866-1941), Z. Hippius (1869-1945), V. Ivanov (1866-1949) și A. Blok (1880-1921), dar rămâne străin de atitudinea estetizantă și refractară față de instituția eclezlastică – tipică și pentru N.A. Berdiaev (1874-1948) – a acestor reprezentanți esteți ai „noii conștiințe religioase" ruse. Ulterior se va delimita tranșant de aceste poziții, atrăgându-și din partea acestora critici care-l vor acuza de obscurantism clerical și reacționarism bigot.

Scrie poemul *Mozaic eshatologic* (publicat în 1907), un imn închinat prieteniei cu A. Belîi, de care se va despărți însă din pricina atracției acestuia spre antropozofia lui R. Steiner. (A. Belîi îi va face un portret în capitolul „Aiaxii" din cartea sa de memorii *Început de veac*.)

Îi dedică lui A. Elceaninov dialogul *Empireea și empiria* (publicat abia în 1987) [trad. rom. *DD*, pp. 51-118].

În martie îl cunoaște – prin mama lui A. Belîi – pe episcopul Antoni Florensov (1847-1918), retras la Mănăstirea Donskoi din Moscova, care-i devine duhovnic.

Întemeiază împreună cu V. Ern și V. Svențițki (1879-1931) cercul de filozofie și istorie a religiei de pe lângă Facultatea de istorie și filozofie.

Absolvește facultatea cu diplomă de gradul 1, pregătind lucrarea de licență *Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității* (409 p.), concepută ca primă parte a cărții *Discontinuitatea ca element al unei viziuni asupra lumii* (partea a doua, „Despre particularitățile curbelor algebrice", n-a mai fost scrisă).

Refuză oferta de a deveni asistent la catedra de matematică. Într-o scrisoare din 3 martie către mama sa, în care-și explică gestul prin preocupările sale religioase, își declară intenția programatică *„de a crea o sinteză între eclezialitate și cultura lumii, de a se uni în chip desăvârșit și fără nici un compromis cu Biserica, de a-și asimila întreaga învățătură a Bisericii, precum și viziunea științifică și filozofică despre lume, inclusiv arta"*.

În două reviste simboliste îi apar eseuri privitoare la implicațiile filozofice ale teoriei discontinuității: *Premisa unei viziuni asupra lumii: despre noțiunile de continuu și discontinuu în matematică și filozofie* (*Vesî*, nr. 9) și *Despre simboluri ale infinitului în matematică și filozofie (o schiță a ideilor lui G. Cantor)* (*Novîi put*, nr. 9), acesta din urmă fiind primul studiu publicat în Rusia despre Cantor.

Între anii 1904 și 1910 e sfâșiat de dileme existențiale: Dumnezeu (preoție) sau știință, monahism sau familie. Duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl va obliga mereu în astfel de situații să opteze pentru conjuncții (și), iar nu disjuncții (sau). Într-o primă instanță, în septembrie, îl oprește să devină monah, sfătuindu-l să se înscrie pentru studii teologice la Academia Duhovnicească (Teologică) de pe lângă Lavra Troițe-Serghieva (vatra spirituală a Rusiei moscovite medievale), întemeiată în secolul al XIV-lea de Sfântul Serghie de Radonej (1314-1392) și situată actualmente lângă localitatea Serghiev Posad, la 60 km nord-est de Moscova.

1904-1908: stă sub îndrumarea duhovnicească a stareţului Isidor Gruzinski (1833-1908) de la Schitul Ghetsimani, de pe lângă Lavra Troițe-Serghieva.

Strânsă prietenie cu Serghi Troițki (1881-1910), coleg de cameră la Academie între 1905 și 1907, căruia îi sunt dedicate primele scrisori ce aveau să devină ulterior *Stâlpul și Temelia Adevărului*; în 1909, acesta s-a căsătorit cu sora lui Pavel A. Florenski, Olga, și a plecat ca profesor la un liceu din Tbilisi.

1905: sub influența revoluției din 1905, înființează împreună cu V. Ern, V. Svențițki, A. Belîi, A. Elceaninov și alții „Frăția creștină de luptă"; inspirați de idei apocaliptice și de viziunea soloviovіană a realizării unei teocrații libere, aceștia militau pentru reforme politice, sociale și bisericești de profunzime, respingând autocrația și monarhismul clerului în favoarea unui gen de socialism revoluționar religios. În 1907, Florenski se retrage din această Frăție.

Volumul *Trepte, 1900-1905* (I. Fără Dumnezeu; II. Idealism; III. Apocaliptică; IV. Ortodoxie) proiectat la Tbilisi nu ajunge să vadă lumina tiparului.

Între 28 august și 8 septembrie, călătorește la Sihăstria Optina, de unde ia manuscrisul *Sistemul unei viziuni creștine asupra lumii* (2250 p.) al arhimandritului Serapion Mașkin (1854-1905), cu care corespondase și care decedase subit pe 19 februarie, înainte ca întâlnirea proiectată să aibă loc. P.A. Florenski îi va face în 1906 un portret postum [trad. rom. *DD*, pp. 227-251], încercând fără succes să-i editeze opusul, ale cărui idei centrale – antinomismul rațiunii și depășirea scepticismului printr-o nouă lege a identității după model trinitar – vor avea o importanță decisivă în cristalizarea proiectului „teodiceei" sale (fapt mărturisit în *Stâlpul...*, nota 27, *cf.* și notele 838, 1039).

Scrie eseul *Hamlet*, dedicat lui S. Troițki (publicat abia în 1994).

Publică traducerea comentată a *Monadologiei fizice* a lui Kant.

1906: într-o scrisoare către A. Belîi din 31 ianuarie, își descrie idealul vieții în felul următor:

> *„Știința, filozofia și toate de felul acesta nu le mai privesc drept «totul». Sensul și țelul activității mele le văd acum în preocuparea față de persoană, dar nu în «iubirea activă» și nu în «slujirea aproapelui» (nici pe acestea nu le mai văd drept «totul»), ci în contactul simplu de la suflet la suflet. Dacă poate fi atins ceva pozitiv, atunci aceasta se poate face numai în și printr-o relație în care fie și numai doi oameni se înțeleg până la capăt și până la sfârșit, astfel încât fiecare reprezintă pentru celălalt un infinit. Am înțeles că această unitate este fundamentul pentru tot, postulatul oricărei vieți. Dar este oare cu putință? Asta e o intenție decisivă pentru mine. Dacă în unele momente ea este foarte reală, alteori ea dispare din nou fără urmă și apar granițe între persoane. Și atunci ți se pare că și cum toate eforturile de a depăși aceste granițe sunt doar osteneală chinuitoare... «Operele» în sine, nesfințite prin relații personale, mi se par inutile; toate «operele» au pentru mine o valoare doar simbolică, în măsura în care exprimă o relație personală și-i servesc; e vorba nu de contacte periferice, ci de o comunitate interioară".*

Pe 23 martie, ține (și publică) la Academie – imitând gestul similar al lui Vl. Soloviov din 1881 – predica din Duminica Crucii din Postul Mare, *Strigătul sângelui*, în care protestează împotriva executării pe 6 martie a locotenentului revoluționar Piotr Schmidt, autorul unui atentat la adresa țarului, în urma căreia e arestat și condamnat la trei luni de închisoare; e închis în penitenciarul Butîrki, fiind însă eliberat de Paști, la intervenția scriitorului Grigori Racinski (1859-1939).

În toamnă se alătură importantei Societăți de filozofie religioasă „Vl. Soloviov", întemeiată la Moscova de Serghi Bulgakov, cu care va lega o strânsă prietenie.

Îi dedică lui Serghi Troițki referatul *Dogmatică și dogmatism* (publicat de un prieten în revista *Hristianska Mîsl* din Sofia) [trad. rom. *DD*, pp. 119-164], discutat pe 20 ianuarie în cadrul cercului de filozofie al Academiei Teologice, în care schițează sensul și liniile programului gândirii sale teologic-religioase; aceasta urma să aibă forma unui diptic alcătuit dintr-o „teodicee" și o „antropodicee". (Tot în acest cerc prezintă referatul „Scopul și sensul progresului – despre anarhie și teocrație".)

Redactează amplul studiu *Noțiunea de Biserică în Sfânta Scriptură* (publicat abia în 1974).

Îi apare traducerea cărții lui Rudolph Sohm, *Structura Bisericii în primele secole ale creștinismului*, Moscova, 258 p. (Rudolph Sohm, *Kirchenrecht. 1. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892), iar în *Bogoslovski Vestnik* (nr. 2) publică articolul *Despre tipurile de creștere*.

Începutul corespondenței cu matematicianul Nikolai Lujin (1883-1950).

1907: publică la Serghiev Posad, în 50 de exemplare, placheta de versuri de inspirație simbolistă *În veșnicul azur* (28 p.). În arhiva familiei se mai găsește un ciclu de poeme „bachantice" din 1909-1910.

Pe lângă Societatea de filozofie religioasă „Vl. Soloviov" se creează o efemeră „Universitate teologică liberă", unde Florenski ține un curs de „introducere filozofică în dogmatica creștină".

1908: anul despărțirilor dureroase, marcat de moartea tatălui său (22 ianuarie) și, ulterior, a starețului Isidor (3 februarie). Scrie viața acestuia din urmă, pe care o publică inițial în foileton și ulterior separat, sub titlul *Sarea pământului* (1908/1909) [trad. rom. *DD*, pp. 255-341].

Frecventează o vreme cercul simbolist „Turnul" al lui V. Ivanov, unde cunoaște pe Maksimilian Voloșin (1877-1932) și Aleksandr Skriabin (1872-1915).

Absolvește Academia Teologică cu teza de licență (de candidat) *Despre Adevărul religios* (10 scrisori, prolog și epilog), publicată parțial (7 scrisori) în culegerea *Voprosî relighii*, nr. 2, pp. 226-384, sub titlul *Stâlpul și Temelia Adevărului. Scrisori către un prieten*.

În august se mută la Serghiev Posad, localitate din imediata vecinătate a Lavrei Troițe-Serghieva.

Pe 17 septembrie susține două prelegeri de probă: „Despre rădăcinile general-umane ale idealismului" și „Antinomiile cosmologice ale lui Kant" (ambele publicate în *Bogoslovski Vestnik*, 1909), în urma cărora, pe 28 septembrie 1908, își începe activitatea la catedra de istorie a filozofiei a Academiei Teologice de la Serghiev Posad. Aici va ține prelegeri de filozofie antică, mai ales despre Platon, despre filozofia lui Kant, precum și despre filozofia cultului și a culturii. În eseul *Lecție și lectio* (publicat în *Bogoslovski Vestnik*, 1910), își expune viziunea dialectic-dialogică, interactivă și participativă asupra pedagogiei universitare, mai ales a predării filozofiei.

Din 1908 până în 1916, publică în fiecare an în revista Academiei, *Bogoslovski Vestnik*, temele cursurilor (și dări de seamă asupra tezelor de licență ale candidaților săi):

În 1908-1909: 1. introducere în istoria filozofiei în legătură cu o fenomenologie a conștiinței; 2. primii pași ai filozofiei antice (presocratici) și cercetarea fundalului religios al gândirii antice; 3. enciclopedie a matematicii (pentru toate cursurile); 4. seminar – N. Losski, „Bazele intuiționismului".

În 1909-1910: la prelegerile anterioare se adaugă un al treilea curs despre originile idealismului (sofiștii și Socrate).

În 1910-1911: 1. semnificația lui Kant pentru filozofie și viziunea asupra lumii; 2. natura viziunii științifice asupra lumii; 3. *Critica rațiunii pure*; 4. filozofia matematicii; seminar – *Prolegomenele* lui Kant și dialogurile *Lisis* și *Symposion* ale lui Platon.

În 1911-1912: 1. gândire răsăriteană și occidentală (ortodoxie și catolicism, filozofie rusă și europeană); 2. istoria filozofiei antice; peregrinarea ideilor filozofice, relațiile filozofie-religie, filozofie antică-creștinism; 3. pregătirea idealismului antic (sofistica, iluminismul antic); 4. apariția idealismului modern (Kant); seminar – dialoguri platonice și analiza matematică a sofisticii.

În 1913-1915: teme similare, aceeași structură: începuturile filozofiei antice, Platon și Kant.

În 1915-1916: tipuri de gândire ca expresie a orientării fundamentale a spiritului uman spre un obiect sau altul de valorizare necondiționată (comentariu filozofic la „Unde e comoara voastră acolo e și inima voastră"): orientarea în filozofie după sistemul categoriilor, deducția lor; gândirea occidentală (imanentism, mecanicism, impersonalism, individualism, ostilitatea față de Dumnezeu, caracterul mecanic al culturii); sisteme de categorii (Aristotel, Kant, idealismul german, Hartmann, neokantianismul); gândirea ebraică (dialectica și structura ei muzicală, sistemul de categorii: sefirot; doctrina despre litere și sunete); aventura creștină (Sfânta Euharistie, principiul hristic, Biserica).

1909-1910: trece printr-o dificilă criză sufletească: pentru a se putea preoți, trebuia fie să devină monah, fie să se însoare; duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl sfătuiește să se însoare și să rămână dedicat științei.

1910, vara: se căsătorește cu învățătoarea Anna Mihailovna Ghiațintova (1889-1973), sora unui coleg, fiică de țăran din regiunea Riazani, care-i va oferi un climat ideal pentru dubla sa vocație de savant și preot, îi va dărui cinci copii și privilegiul unei vieți conjugale exemplare.

Toamna: Serghi Troițki, prietenul său cel mai apropiat, e omorât din întâmplare de un elev la liceul din Tbilisi unde era profesor.

1911: pe 23 aprilie e hirotonit diacon, iar pe 24 aprilie preot de rectorul Academiei Teologice, episcopul Feodor Pozdeievski, pe seama bisericii din satul Blagoveșcenskoe, la 2,5 km de Serghiev Posad; duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl oprește însă de la o activitate pastorală regulată, pentru a se putea consacra studiului.

În perioada 1912-1929 slujește ca preot la Capela „Sf. Maria Magdalena" a orfelinatului surorilor de Cruce Roșie din Serghiev Posad.

Iată cum descrie mai târziu (în 1943) prietenul său, S. Bulgakov, semnificația acestui gest:

„Preoția părintelui Pavel, ca și întreaga lui viață (dincolo de ceea ce i s-a tras de la furia satanică anticreștină), reprezenta modul său de autodeterminare care, privit din afară, părea în contradicție cu circumstanțele în care îl plasase viața. Dar să îmbrace sutana, o asemenea nebunie nu i-ar fi trecut prin minte nimănui: nici tatălui său, inginerul, nici profesorilor de la gimnaziu și de la universitate. Ea nu decurgea obligatoriu nici din intrarea în Academia Teologică, dar se vede că spre aceasta l-a dus glasul lăuntric, alegerea și vocația sa.

O alegere care nu găsise alte pilde în istoria intelectualității rusești. În societatea rusă, în general, se cunoșteau cazuri izolate de îmbrățișare a carierei preoțești legate de trecerea la catolicism, în lumea aristocratică și mondenă, contaminată de «convertită», nu însă la mujicii pravoslavnici, cu popii lor îmbrăcați în grosolane anterie de șiac. Putem spune că părintele Pavel, prin exemplul său, a fost cel dintâi care a deschis o asemenea cale, în zilele noastre, tocmai pentru intelectualitatea rusă căreia, din punct de vedere istoric, îi aparținea totuși, deși întotdeauna s-a simțit liber de «intelectualism» și s-a aflat în luptă cu el.

Prin hirotonia sa, a lansat, de bună seamă, o provocare la adresa acestei intelectualități, fără să se gândească însă la așa ceva. Au prins a merge pe același drum, urmându-i părintelui Pavel, și alți oameni cunoscuți prin structura lor spirituală și culturală aparte. Ei merg cu el și în urma lui, fie că-și dau sau nu seama de acest lucru. Până acum, preoția era la noi ereditară, un apanaj al sângelui de «levit», legată de un anumit mod de viață și de un profil psihologic aparte, dar în părintele Pavel și-au dat întâlnire și s-au contopit tradiția culturală și cea bisericească, Atena și Ierusalimul; iar această sinteză organică este ea însăși un fapt de importanță istoric--bisericească.

Ce căuta părintele Pavel în preoție? Nu era o chemare spre pastorație și omiletică, deși se înțelege că nu se dădea în lături nici de la așa ceva. Îl atrăgea în primul rând și mai presus de toate să stea înaintea pristolului Domnului, adică slujirea liturgic--euharistică. [...] N-aș putea preciza la ce dată a fost hirotonit, cred că în jurul anului 1910. Cu puțin timp înainte de hirotonie, s-a căsătorit – eveniment cu totul neașteptat pentru apropiații săi. Cu toate că drumul său ascetic îl condusese inițial spre monahism, mai târziu asceza mănăstirească avea să se transforme în asceză în familie. A devenit cap de familie, tatăl afectuos și grijuliu al câtorva copii. Despărțirea de ei și grija de soarta lor a fost, de bună seamă, o grea cruce a exilului său. Hotărându-se pentru hirotonie, părintele Pavel a trebuit să treacă peste acel obstacol care pentru noi, «intelectualii» care ne întorseserăm la Biserică, era dependența acesteia față de stat, cezaro-papismul. [...]

Devenit preot și asumându-și cu toată răspunderea disciplina ierarhică și canonică, părintele Pavel a rămas liber și străin față de supunerea oarbă, care nu presupunea vreo îndatorire de conștiință, precum și față de considerarea autorității ca infailibilă. Și-a păstrat această libertate și în teologhisirea sa, impregnată organic de duh bisericesc, sorbindu-și inspirația din Altar. [...]

Era netemător atunci când era vorba de cele ale spiritului și aș putea să confirm acest lucru pe baza unor date biografice. Lui i se putea aplica întru totul expresia nemțească: «nur für schwinderlfreie möglich»; a rămas schwinderlfreie *în preoția sa.*

Caracteristic pentru el era că nu-l întâlneai doar în chilia avvei Isidor, la stareții pustiei, Zosima sau la episcopul Antonie, care trăia retras la Mănăstirea Donskaia, ci și în diferite case ale «Florenței» noastre moscovite din vremea aceea, la scriitori și poeți; chiar și acolo unde te așteptai mai puțin să-l găsești, apărea ca oaspete dorit și interlocutor de noapte... Riguros om al Bisericii și al rânduielilor liturgice, rămânea cu desăvârșire liber de orice bigotism și de stilul «popesc», știind să se intereseze de ceea ce era esențial. De aceea nu și-a găsit un loc adecvat nici în mediul academic, cu atmosfera lui specifică.

Rămânând departe de «modernismul» teologic, adică de raționalismul aplicat teologiei, nu îl lăsa indiferent raționalismul în sensul propriu, autentic al cuvântului, recunoscând că fiecare epocă istorică nu are doar dreptul la existență, ci și o lege a existenței sale, că reclamă exigențe specifice pentru a putea fi receptată creator, astfel încât fidelitatea față de tradiție să nu devină un conservatorism al stagnării" [*I*, pp. 9-12].

În iunie se naște primul său fiu, Vasili (1911-1956).

1912-1917: este redactor la revista Academiei Teologice, *Curierul teologic* (*Bogoslovski Vestnik*), unde publică numeroase texte și materiale inedite din operele teologilor ruși din secolul al XIX-lea (ca, de exemplu, Aleksandr Buharin [1822-1877], Serapion Mașkin, F.D. Samarin etc.). În primul editorial preciza:

„Organ al unei școli bisericești, Curierul teologic *e chemat să slujească necontenit interesele Sfintei Biserici cu metodele și armele științei. A descoperi comorile nepieritoare ale Vistieriei Adevărului și a le aprofunda înțelegerea în conștiința contemporană, a explica semnificația eternă și neschimbătoare a cadrului eclezial, a arăta că acesta nu e doar un moment și un fapt al istoriei, ci și o condiție incontestabilă a vieții veșnice – iată sarcina fermă și pozitivă a acestei slujiri a Bisericii".*

În octombrie 1912, plănuiește următoarea serie de articole programatice pentru a justifica următoarele poziții: 1. Ascetism *vs.* eudemonism; 2. Elenism *vs.* romanism; 3. Gândire intuitivă *vs.* raționalism; 4. Lumina elenismului și Ortodoxia; 5. Slavofilie (ca simbol); 6. Sobrietate mistică *vs.* entuziasm isteric; 7. Sacrament; 8. Nume; 9. Gust pentru concret; 10. Persoană *vs.* lucru; 11. Mistica anticreștină; 12. Francmasoneria etc. – reflecție *vs.* pericole.

Strânse legături cu intelectualitatea grupată în jurul Societății de filozofie religioasă „Vl. Soloviov" și a editurii „Calea" (*Put*), înființate în 1909 și finanțate de Margarita Kirilovna Morozova, văduva industriașului M. Morozov, una dintre cele mai interesante figuri ale mecenatului literar și artistic rus al începutului de secol, cu care Florenski va avea o îndelungată corespondență.

Corespondează cu filozofii neoslavofili Vladimir Kojevnikov (1852-1917) și Feodor Samarin (1858-1916).

Într-o scrisoare din 27 iulie către V.A. Kojevnikov, Florenski face importante precizări și previziuni cutremurătoare cu privire la destinul său, la etapele gândirii și operei sale, pe care le vede înșirându-se în secvența *katharsis – mathesis praxis*:

„Articolele mele savante – majoritatea n-au fost încă tipărite, iar unele sunt doar sub formă de schițe –, «caietele» mele etc., studiile și notele mele matematice sunt toate, așa cum mi-am spus mereu mie însumi, la kathartika [lucrări purificatoare],

o deşertare a sufletului meu de contemporaneitate. Poemul [*Mozaic eshatologic*, 1904, un imn al prieteniei între Florenski şi Belîi] *e încheierea perioadei catartice.* Stâlpul... *se află încă în curs de dezvoltare, deşi tema lui a apărut cu 9-10 ani mai înainte – ca primă secţiune a lui* mathesis [învăţăturii] –, *cu alte cuvinte teodiceea, cu excluderea deliberată a tuturor celorlalte teme din ea. Iată de ce şi lirismul* Stâlpului... *nu este, iarăşi, ceea ce doreşti, ci un lucru-intim personal, retras. Partea a doua a* Stâlpului..., *care există numai sub formă de plan, a doua secţiune a lui* mathesis, *adică antropodiceea, e despre cult, Sfintele Taine, despre har şi întrupare în toate aspectele şi modurile. Există o uşoară urmă de* praxis [acţiune] *în ea, dar sper că latura artistică, «fundalul» care anticipează deliberat ceea ce va urma, nu va fi lamentaţia unui părăsit (tocmai motivul pentru care apare problema teodiceei; altfel ar fi o muzică de nuntă şi pastorală), ci o «dramă» în sensul contemporan al cuvântului, tinzând spre tragedie. Cred că pot detecta în viitoarea* praxis *şi tonurile unei tragedii – mister* [în sens medieval]. *Până una-alta, totul e încă numai în mintea mea, şi încă nu ştiu cum va ieşi sau dacă se va materializa vreodată. Trebuie să creşti ca să poţi depăşi* mathesis*-ul şi să suferi mult ca să ajungi la mister, la* praxis. *Nu poţi scrie decât despre ceea ce ai experimentat şi eu abia mă apropii de* praxis *(dacă voi ajunge aici vreodată e o altă chestiune)*".

1913: publică (în *Bogoslovski Vestnik*) fragmente din prelegerile din perioada 1908-1909: „Limitele gnoseologiei: antinomiile fundamentale ale teoriei cunoaşterii" şi „Stratificarea culturii egeene".

Scrie o prefaţă la cartea ieroschimonahului Antoni Bulatovici, *Apologia credinţei în Numele lui Dumnezeu şi în Numele lui Iisus*. Alături de S. Bulgakov, M. Novoselov, V. Ern, D. Muretov, V. Kojevnikov şi N. Berdiaev, ulterior A.F. Losev, în controversa izbucnită la Athos în 1910-1913 şi prelungită în Rusia între adepţii şi adversarii divinităţii Numelui lui Iisus, Florenski ia partea adepţilor cinstirii Numelui lui Iisus (*onomatodoxoi, imiaslavţi*), împotriva adversarilor lor (*imiaborţi*), care-i acuzau de *onomatolatrie* şi care erau susţinuţi de mitropolitul Antoni Hrapoviţki şi profesorul Serghi (ulterior mitropolitul Ilarion) Troiţi. Chestiunea urma să fie pusă în discuţia Soborului Bisericii Ortodoxe Ruse din 1917-1918 cu referatul lui S. Bulgakov, dar n-a mai apucat să fie pusă din pricina Revoluţiei bolşevice. Ulterior, Florenski va scrie studiul *Venerarea numelui ca premisă filozofică*, publicat în tiraj restrâns în 1922. În 1927, Losev va publica la Moscova o *Filozofie a numelui*. Lucrarea cu acelaşi titlu a părintelui S. Bulgakov, rămasă neterminată, va fi publicată doar postum (Paris, 1953). Toţi aceştia erau adepţii unei concepţii ontologic-realiste şi simbolice despre nume şi limbaj, fiind adversari ai convenţionalismului şi nominalismului teoriilor lingvistice moderne.

1914: pe 19 mai, cu discursul introductiv *Raţiune şi dialectică* – veritabil discurs despre metodă –, susţine teza de doctorat (magistru) cu titlul *Despre Adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă*, Moscova, 1913, 534 + LXXIII p., condusă de rectorul Academiei, episcopul Feodor Pozdeievski (continuatorul primului ei coordonator ştiinţific şi promotor al lui Florenski, profesorul de istoria filozofiei A. Vvedenski, decedat în 1913); lucrarea primeşte premiul „Mitropolitul Filaret". În urma promovării devine – în ciuda reticenţelor întemeiate faţă de nivelul intelectual şi moral („fariseismul") al colegilor – profesor extraordinar al Academiei Teologice, succedând lui Aleksi I. Vvedenski (1861-1913), promotorul său. În opinia rectorului – exprimată într-o convorbire cu A. Losev, purtată peste ani în lagărul unde se aflau închişi amândoi –, Florenski era nu numai unul dintre rarii profesori preoţi, dar şi „*singurul* profesor *credincios* din întreaga Academie", toţi ceilalţi fiind laici formaţi exclusiv la şcoala liberalismului teologic protestant de la Tübingen.

La editura „Put'" („Calea") apare, tipărită cu caractere slave stilizate şi cu viniete din *Symbola et emblemata selecta* a lui Ambodicus, versiunea lărgită şi definitivă a tezei de doctorat sub titlul: *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori* (12 scrisori, 15 excursuri, 1056 note, totul însumând 814 p.).

Într-o dedicaţie din 9 februarie 1914 a *Stâlpului...* către Alfiorov, Florenski scria următoarele:

> *„Aici se face o încercare de a aplica un număr de noţiuni şi operaţii matematice – fără a le numi măcar – chestiunilor generale ţinând de viziunea asupra lumii şi problemelor vieţii spirituale, de a utiliza însuşi spiritul matematicii în scopuri filozofice, lăsând deoparte mecanismul matematic. Mai mult, această carte reprezintă prima aplicare în filozofie, cel puţin în literatura rusă, a algoritmului logicii simbolice... Este oare în conştiinţa mea unica mea carte? Fireşte că nu, căci mai sunt multe lucruri pe care vreau să le spun. Dar spre ele trebuie trecut ca pe o punte prin această carte, care este o oglindă a vieţii mele în momentul în care m-am hotărât să mă transfer la Academie, cu alte cuvinte, reflectă viaţa mea lăuntrică din anul IV de la Universitate".*

Recenzii şi comentarii critice semnificative vor scrie în acelaşi an V. Rozanov, episcopul Feodor Pozdeievski (în *Bogoslovski Vestnik*), E. Trubeţkoi („Lumina taborică şi transfigurarea minţii"), N. Berdiaev („Ortodoxie stilizată") şi alţii.

1915, ianuarie-februarie: este detaşat temporar pe front, lângă Cernigov, ca preot militar al unui tren sanitar. Jurnal.

Apar amplul studiu despre *Sensul idealismului* (o introducere la cursul de istorie a platonismului), dedicat lui P. Kapterev, şi un eseu despre mistică intitulat *„N-a socotit o ştirbire"* (*Filipeni* 2, 6-8), dedicat lui V. Ivanov.

În decembrie se naşte al doilea său fiu, Kiril (1915-1982).

1916: este vizitat la Serghiev Posad de poetul Velemir Hlebnikov (1885-1922).

Publică studiul *În jurul lui Homiakov. Însemnări critice*, 79 p., care va provoca riposta iritată a lui N.A. Berdiaev.

Se alătură „Cercului căutătorilor luminării creştine", întemeiat în 1907 de Mihail Novosiolov (1864-1938) şi Feodor Samarin.

Toamna, începe pentru copiii săi redactarea primelor capitole din ciclul *Amintirilor*.

1917: îl vizitează pe pictorul Mihail Nesterov (1862-1942) în atelierul său din Abramţevo; în mai, Nesterov pictează cunoscutul tablou *Filozofii*, reprezentându-l pe părintele P.A. Florenski alături de profesorul (pe atunci laic) Serghi Bulgakov.

Publică fragmente din cursul de istorie a filozofiei antice, sub titlul *Primii paşi ai filozofiei*, 75 p., dedicat lui S.N. Bulgakov.

În luna mai, moare filozoful religios V. Ern (fost coleg de la liceul din Tbilisi), al cărui necrolog îl ţine Florenski; în iulie moare V. Kojevnikov.

După revoluția din februarie, își scrie *Testamentul* (completat până în 1923):

„Copiilor mei Anna, Vasili și Oleșka, în cazul morții mele:
11.04.1917 Serghiev Posad

1. Vă rog, iubiților, ca în ziua în care mă veți conduce la groapă, să vă cuminecați cu Sfintele Taine și, dacă acest lucru nu e cu putință, atunci în una din zilele următoare. Și, în general, vă rog ca în timpul de după moartea mea să vă cuminecați mai des.

2. Nu plângeți după mine și, pe cât se poate, nu țineți doliu. Dacă sunteți veseli și încrezători, mă voi odihni. Sufletul meu va fi mereu la voi și, dacă va îngădui Dumnezeu, voi veni adeseori să vă văd. Voi însă aveți încredere în Domnul și Maica Sa Preacurată și să nu jeliți.

3. Lucrul cel mai important pentru care vă rog e să vă aduceți mereu aminte de Domnul și să trăiți în El. Cu asta am spus tot ce e de spus. Restul sunt fie amănunte, fie lucruri de mâna a doua. Acest lucru însă nu trebuie să-l uitați.

4. Nu vă uitați stirpea, trecutul, cunoașteți-i pe bunicii și străbunicii voștri și îngrijiți-vă de pomenirea lor.

08.05.1917

Siliți-vă să aflați cât mai multe cu putință despre trecutul stirpei noastre, despre familie, casă, lucrurile și cărțile ei. Siliți-vă să strângeți de la cunoscuți, rude și prieteni portrete, autografe, scrisori, lucrări tipărite sau în manuscris ale tuturor celor care au avut legături cu familia, cu stirpea noastră. Fie ca toată istoria stirpei noastre să fie păstrată în casa voastră și toate cele din jurul vostru să fie săturate de amintirea lor, ca să nu fie nimic mort, nespiritualizat, simple lucruri.

5. Casa și biblioteca să nu le vindeți decât în caz de maximă necesitate. Înainte de toate, mi-ar plăcea ca această casă să rămână pe mai departe în stirpea noastră, ca voi și copiii voștri și nepoții voștri să aibă siguranță și ocrotire sub acoperământul Cuviosului Serghie.

06.07.1917

6. E convingerea mea că stirpea noastră trebuie să nu lipsească de la altarul lui Dumnezeu. Inima îmi spune că mii de îndemnuri dumnezeiești și mii de ochi dușmănoși conduc stirpea noastră spre un singur țel: acela de a nu lipsi vreodată de la locul hărăzit nouă la altarul Domnului. O abatere de la acest loc, fuga de la altar, va aduce o grea soartă asupra casei noastre.

Cred că greutățile prin care a trecut stirpea noastră începând cu străbunicul vostru sunt urmarea depărtării de la altarul Domnului. Fie ca în fiecare generație să fie măcar un preot, cel mai bine unul cum sunt eu, un preot pentru sine, un preot al slujirii lui Dumnezeu, care-și are propria sa muncă! Luați aminte, copiii mei!

7. Cred că misiunea stirpei noastre nu se află în domeniul practic, administrativ, ci în cel contemplativ, în gândire, în organizarea vieții spirituale în sfera culturii și educației. Siliți-vă să vă gândiți la aceste misiuni ale stirpei noastre, să nu vă sustrageți de la împlinirea lor nemijlocită și, după putință, să vă faceți cu statornicie munca încredințată.

8. Nu năzuiți după putere, bogăție, influență... Nu sunt ale noastre: într-o măsură redusă, vin de la sine, după necesitate. Altfel viața vă va fi tristă și apăsătoare. [...]".

Trăiește evenimentele din 1917-1918 ca o irupere istorică și epuizare a nihilismului modern, cu negre presimțiri că „lucruri încă și mai rele abia urmează". Într-o scrisoare din 30 iulie 1917 către A.S. Mamontova, precizează:

„Tot ce se întâmplă acum în jurul nostru desigur că este chinuitor. Dar cred și sper că, o dată epuizat, nihilismul își va dovedi nimicnicia și lumea se va sătura de el, își va atrage ura tuturor, și atunci, după eșecul acestei întregi josnicii, inimile și mințile se vor reorienta – dar nu ca mai înainte, efeminate și șovăielnice, ci înfometate, către ideea rusă, a Rusiei, a sfintei Rusii. Tot ce iubiți la Abramțevo va străluci cu o putere nouă, cu care nu a mai strălucit niciodată, pentru că intelectualitatea noastră a fost întotdeauna pe jumătate, pe o treime sau pe un sfert nihilistă, și acest nihilism trebuia consumat prin trăire, așa cum o boală trebuie uneori să treacă printr-o criză. Sunt convins că răul este încă în față, iar nu în urmă, că starea de criză încă nu s-a terminat. Dar am credința că această criză va purifica atmosfera rusă, chiar atmosfera mondială, stricată dacă nu cumva de prin secolul al XVII-lea".

Față de regimul sovietic, atitudinea lui P.A. Florenski va fi calea dificilă a împletirii participării active la eforturile tehnologice ale societății sovietice cu refuzul oricărui compromis personal în plan ideologic și spiritual. Exilul este exclus din principiu, în favoarea solidarității cu destinul poporului rus și a menținerii vii a unei mărturii spirituale creștine într-o societate brutal ateizată și secularizată.

La sfârșitul lunii octombrie, schițează planul „antropodiceei" sub forma unei „metafizici concrete"; ulterior, aceasta va primi titlul *La cumpăna apelor gândirii*.

1918, februarie: se naște fiica sa Olga (căsătorită Trubaciova).

În octombrie, Lavra Troițe-Serghieva e desființată și trecută în proprietatea statului sovietic, în ciuda pledoariei lui P.A. Florenski de a fi păstrată deschisă ca un „muzeu viu" în care monahii să performeze zilnic opera de artă totală constituită de Liturghia ortodoxă (*cf. Actul cultic ca sinteză a artelor* [trad. rom. *I*, pp. 35-46]). Acțiunea va fi interpretată de autoritățile bolșevice ca încercare contrarevoluționară de creare a unui „Vatican ortodox", dar va avea efect: în 1920, Lenin va declara lavra monument național, scoțând-o oficial de sub incidența devastării.

1919: alături de A. Olsufiev (1885-1937), M. Șik (1886-1938), P. Kapterev și alții, funcționează ca secretar al Comisiei pentru protecția monumentelor Lavrei Troițe-Serghieva, în cadrul căreia prezintă comunicările „Icoanele de rugăciune ale Sfântului Serghie" și „Lavra Troițe-Serghieva și Rusia" [trad. rom. *I*, pp. 53-72] (în ultima schițează o lectură sintetică a culturii și „ideii ruse" din perspectivă teologică). Elaborează, pe baze matematice și fizice, o nouă metodă de descriere și analiză a obiectelor de artă plastică din metal, expusă ulterior în cartea *Inventarul panaghiilor Lavrei Troițe-Serghieva din secolele XVI-XIX*, Serghiev Posad, 1923, 276 p.

La Atelierele superioare de artă (VHUTEMAS), ține prelegeri despre *Perspectiva inversă* [trad. rom. *I*, pp. 73-132 și *PI*, pp. 25-98].

Pe 18 septembrie 1919, întocmește planul publicării *Operelor* sale *complete* în 19 volume: *1. Schiță a unei filozofii negative (studii filozofico-matematice); 2. Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității; 3. „Stâlpul și Temelia Adevărului". Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori; 4. Încercare de antropodicee ortodoxă; 5-7. La cumpăna apelor gândirii (Schiță a unei metafizici concrete); 8. Din istoria filozofiei antice; 9-10. Elinii și elenismul; 11. Din istoria filozofiei moderne; 12. Din istoria terminologiei filozofice; 13. Studii și cercetări critice, metodologice și pedagogice; 14. Studii și cercetări de istoria și filozofia artei și de arheologie;*

15. Digresiuni (caractere, portrete și biografii); 16. Cuvânt și discurs; 17. Studii și cercetări teologice; 18. Limbă și datini (materiale și însemnări lingvistice și folcloristice); 19. Încercări literare. Versuri. Amintiri.

1919-1924: după închiderea Academiei Teologice în 1918, la cererea rectorului, își continuă neoficial prelegerile teologice cu tema generală „Filozofia cultului" (1918, 1919 și 1922) (publicate postum în 1977).

În 1924, își dă demisia din pricina dezacordului cu curentul „inovaționist" prosovietic din unele segmente ale Bisericii Ortodoxe Ruse, intens persecutată în majoritatea ierarhiei, clerului și credincioșilor rămași fideli orientării tradiționale. Iată cum descrie S. Bulgakov atitudinea politică și bisericească generală a părintelui Florenski:

„Adept al autohtonismului prin excelență, fără a ține seama de obârșia sa nerusă, sau chiar în pofida ei, părintele Pavel era – sau, mai bine zis, ar fi vrut să fie – și din punct de vedere politic un conservator, deși acest lucru se îmbina la el cu sentimentul apocaliptic și eshatologic al vieții, «căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie». În timp ce întreaga țară era cuprinsă de delirul revoluției, și când și în mediile bisericești apăreau, unele după altele, deși cu o durată efemeră, organizații religioase și politice, părintele Pavel nu le va lua în seamă, fie din indiferența față de tot ce ținea de cele pământești, fie pentru că glasul eternității răsuna în el mai puternic decât chemările timpului. Mișcarea numită «Biserica Nouă», din rândurile clerului rus, transformată ulterior în «Biserica vie», n-a găsit nici un ecou la părintele Pavel, oricât de mult îl nemulțumea osificarea vieții noastre bisericești. Creștinismul lui n-a fost nici «social», deși încă de pe atunci, în jurul lui, apăruseră curente de acest fel. O asemenea conduită însă, putea fi considerată mai puțin decât orice ca derivând din instinctul de conservare; era doar o pojghiță superficială care ascundea combustia intensă a unui foc spiritual, deși această ardere nu se lăsa percepută decât prin lumina lină pe care o iradia. De aceea, n-a fost zguduit nici de schimbarea raporturilor dintre Biserică și stat de după revoluție.

El rămânea mereu liber față de stat, de la care n-a așteptat nimic nici înainte, nici după revoluție, străin fiind de orice slugărnicie, atât de jos în sus, în fața stăpânirii, cât și de sus în jos. Se poate spune, oricât de paradoxal ar părea, că părintele Pavel a trecut prin întreaga, catastrofala noastră epocă de parcă, sufletește, nici n-ar fi luat-o în seamă, ignorând aparențele ei revoluționare. Această indiferență se exprimă și în loialitatea lui, în «supunerea față de orice stăpânire», în mod paradoxal, chiar și față de cea care ținea și Biserica sub cnut. Dar atunci când spunem acest lucru, trebuie să luăm în considerare măsura dragostei de libertate a celui care știa, în chip inteligent, nu doar să «asculte» de stăpânire, dar și să nu i se «supună» în ceea ce considera a fi esențial și de maximă importanță" [*I*, pp. 10-11].

1919, 23 ianuarie/ 5 februarie: moare la Serghiev Posad controversatul scriitor și filozof Vasili Rozanov (1856-1919), cu care se afla în relații de corespondență [*cf. I*, pp. 27-34] și prietenie din 1909 și care nutrea pentru Florenski o adevărată venerație:

„Este Pascal al vremurilor noastre. Este Pascal al Rusiei noastre, adevăratul conducător al tineretului slavofil moscovit, sub a cărui influență se află multe minți și inimi din Moscova, din Serghiev Posad și din Petersburg. În afara erudiției ieșite din comun și a nenumăratelor sale lecturi, el arde de cel mai autentic entuziasm pentru adevăr. Știți, uneori mi se pare că e sfânt: într-atât este de excepțional... Cred, și sunt convins în adâncul sufletului că este cu mult deasupra lui Pascal; prin descoperirile ideatice și asocierile de idei total ieșite din comun sau, mai precis, prin deslușirea sensului adânc al lucrurilor, este, în esență, de nivelul lui Platon al grecilor".

Ține prelegeri la „Asociația unională a inginerilor ruși" și la „Societatea unională a electrotehnicienilor ruși". Până în 1928, la toate adunările publice, la serviciu în instituțiile sovietice și oriunde în public, părintele P. Florenski va apărea în ținută preoțească: sutană, culion și cruce preoțească pe piept, stârnind senzație.

1919-1921: predă fizica, geometria, matematica, astronomia și istoria culturii materiale la Institutul de educație populară Serghiev Posad. Prelegerile de matematică urmau să fie strânse într-o *Enciclopedie a matematicii*. O primă parte despre *Număr ca formă* (din care se cunoaște numai eseul *Numerele pitagoreice*) e gata pentru tipar în 1921-1922, dar nu apare.

1920: continuă să scrie la *Amintiri*.

Lucrează cu ultramicroscopul la Institutul de histologie din Moscova.

Conduce cercetările pentru obținerea carbolitului (material plastic izolant – varianta rusească a bachelitei) la fabrica moscovită „Karbolit", la invitația directorului ei, V. Lisev, și el fost student al matematicianului Jukovski.

1921-1924: este cercetător în cadrul „Administrației superioare a industriei electrotehnice" (GLAVELEKTRO) sovietice, aflată sub conducerea lui Lev Troțki, în domeniile tehnică de înaltă tensiune, transformatoare, materiale izolante.

Deține catedra (special creată pentru el) de analiză a spațialității în artă la Atelierele superioare de stat pentru artă (VHUTEMAS), condusă de prietenul său, graficianul Vl. Favorski (1886-1964), redactând ciclul de prelegeri despre *Analiza spațialității în operele de artă*, gata pentru tipar în 1924 [trad. rom. parțială *PI*, pp. 99-138].

1921: la Mănăstirea Petrovski din Moscova, ține prelegeri de teologie despre „Locul în istoria culturii și premisele înțelegerii creștine a lumii".

Devine colaborator în Comisia de stat pentru electrificarea Rusiei, specialitatea câmpuri electrice și izolatori.

Participă la al 8-lea Congres de electrotehnică, la care se discută planul de electrificare (GOERLO) a Rusiei sovietice.

1922: apare *Mărimi imaginare în geometrie* (72 p.), reprezentând textul unei lucrări de seminar din 1902 și prezentate profesorului L. Lahtin pe vremea când era student la matematică; în 1921 a revăzut manuscrisul, pe care l-a prezentat, completat cu § 8, la sesiunea „Asociației unionale a inginerilor ruși", iar în 1922 a adăugat § 9, redactat cu ocazia aniversării a șase sute de ani de la nașterea lui Dante, în care apără – cu ajutorul teoriei relativității și geometriei neeuclidiene – imaginea geocentrică despre lume din *Divina Comedie*: univers curbat eliptic, nelimitat, dar finit, în centrul căruia se află pământul. Eseul stârnește admirația lui M. Voloșin, Osip Mandelștam, Evgheni Zamiatin, Mihail Bulgakov (care s-a inspirat din el în redactarea ultimelor capitole din *Maestrul și Margareta*) și Aleksei Losev (1893-1990), dar declanșează critici virulente din partea ideologilor

sovietici, care publică în reviste de „specialitate" recenzii demascatoare: activistul de partid V. Ter-Oganesian, „Înapoi la Copernic", în *Sub steagul marxismului*, nr. 9-10, 1922; poetul S. Gorodețki, „Florenski contra Copernic", în *Steagul roșu*, nr. 12, 1923. Represaliile întârzie însă, fiindcă statul sovietic avea nevoie încă de știința lui Florenski.

Într-o scrisoare din 13 septembrie către departamentul de cenzură al partidului, Florenski își justifică viziunea astfel:

> *„În elaborarea unei viziuni moniste asupra lumii, a unei ideologii a unei relații active concrete cu lumea, am fost și sunt principial ostil spiritualismului, idealismului abstract și metafizicii abstracte. Dintotdeauna am fost de părere că viziunea asupra lumii trebuie să aibă puternice rădăcini vii, concrete și să culmineze cu o întrupare vie în tehnică, artă etc. Sunt îndeosebi adeptul unei geometrii neeuclidiene în scopul unei aplicații tehnice în electrotehnică (marea mea lucrare despre spații și câmpuri electrice va fi publicată în scurt timp). În această perspectivă, și pasajele broșurii mele aflate în discuție nu trebuie interpretate izolat, ci trebuie văzute în contextul întregii cărți despre mărimile imaginare și al lucrărilor mele științifice în genere, care vor apărea în scurt timp în colecțiile tehnice ale Administrației Superioare a Industriei Electrotehnice (teoria mărimilor imaginare e aplicabilă fizic și deci tehnic)".*

Pe ultima pagină a broșurii, editura „Pomorie" anunță publicarea iminentă în mai multe volume a lucrării *La cumpăna apelor gândirii. Schița unei metafizici concrete*, cu următorul plan:

I. 1. *Pe Makoveț*
 2. *Căi și centre*
 3. *Perspectiva inversă* [trad. rom. *I*, pp. 73-132 și *PI*, pp. 25-98]
 4. *Gândire și limbă: Știința ca descriere simbolică* [*PI*, pp. 247-269] / *Dialectica / Antinomia limbii* [*PI*, pp. 167-243] / *Termenul / Structura cuvântului / Magia cuvântului / Venerarea numelui ca premisă filozofică*

II. 5. *Întruparea formei (activitate și unealtă): Homo faber / Prelungirea simțurilor / Proiecția organelor* [*PI*, pp. 139-158] / *Simbolica viselor / Spațiul trupului și anatomia mistică / Economia / Microcosmos și macrocosmos*

III. 6. *Formă și organizare: Noțiunea de formă / Întregul / Divina sectio / Întregul în timp / Organizarea timpului / Cicluri evolutive / Signatura rerum / Formula formei*
 7. *Numele (istorie, genealogie, ereditate)*
 8. *Sensul idealismului (metafizica genului și a feței)*
 9. *Rădăcinile general-umane ale idealismului (filozofia popoarelor)*
 10. *Metafizica numelui în lumina istoriei*
 11. *Nume și personalitate*
 12. *Despre orientare în filozofie (filozofie și sentiment al vieții): Înțelegerea mecanicistă a lumii / Kabbala / Ocultism / Creștinism*
 13. *Pământ și cer (filozofie, astrologie, științele naturii)*
 14. *Crearea de simboluri și legea permanenței*

Încheie *Iconostasul* [trad. rom. *I*, pp. 133-239], conceput ca parte a *Filozofiei cultului*, redactată în anii 1918-1922. Alături de studiile redactate în aceiași ani și grupate sub titlul *La cumpăna apelor gândirii*, prelegerile despre filozofia cultului conțin „antropodiceea" lui P.A. Florenski.

Devine, împreună cu sora lui, Raissa (alături de Vl. Hlebnikov, B. Pasternak și alții), membru al Uniunii literar-artistice post-avangardiste „Makoveț" (nu întâmplător acesta era numele colinei pe care în secolul al XIV-lea Sfântul Serghie de Radonej ridicase faimoasa biserică a mănăstirii sale cu hramul „Sfânta Treime"). Creată de N.M. Cernîșev (1885-1973), gruparea milita împotriva artei „analitice" productiviste, pentru o nouă artă „sintetică" ce urma să ducă la schimbarea ontologică a vieții, ca un fel de liturghie extracultică pentru transfigurarea universului (inspirată din ideile lui N. Fiodorov, 1832-1903). În cele două numere ale revistei cu același titlu, Florenski publică eseurile *Actul cultic ca sinteză a artelor* [trad. rom. *I*, pp. 35-46] și *Semne cerești: gânduri despre semne și culori* [trad. rom. *I*, pp. 47-52] (un al treilea eseu, *Despre realism*, n-a mai putut apărea, revista fiind desființată).

În noiembrie redactează Introducerea (și articolul despre „Punct") la un dicționar al simbolurilor (*Symbolarium*) ce urma să fie redactat împreună cu Aleksandr Larionov și alți specialiști.

1923: în perioada campaniei duse de autoritățile bolșevice pentru schimbarea toponimelor, numelor de persoane, de familie etc., între 1923 și 1926, P.A. Florenski scrie cartea despre *Nume*.

Ține necrologul cunoscutului preot moscovit Aleksi Meciov (1859-1923), care grupase în jurul lui majoritatea reprezentanților intelectualității religioase ruse înainte de expulzarea masivă a acestora din Rusia sovietică, prin decretul special al lui Lenin din septembrie 1922.

Continuă redactarea *Amintirilor*.

În revista *Electrificarea* (nr. 7-8 și 11), publică studiile: *Cercetarea experimentală a câmpurilor electrice* și *Despre formularea legilor electromagnetismului*.

Este atacat de reprezentanții „artei constructiviste" proletcultiste sovietice în revista lui Maiakovski, *LEF* (*Frontul artei de stânga*), pentru „interpretarea mistică a legilor artistice" și „coaliție idealistă" cu Favorski, atac soldat cu excluderea lui Florenski și Favorski din VHUTEMAS.

1924: în revista engleză *The Pilgrim* (4/1924) apare eseul *Creștinism și cultură*.

Începe să lucreze în Comitetul pentru norme și reguli electrotehnice.

Publică în revista *Electrificarea* (nr. 8) articolul *Spațiul, masa și mediul*.

I se publică monografia electrotehnică *Materialele izolante și aplicațiile lor tehnice: I. Caracteristici generale*, 388 p.

În octombrie se naște fiica sa Maria-Tinatin.

Scrie eseul *Despre teatrul de păpuși Efimov* [trad. rom. *PI*, pp. 159-165].

Criză profundă. Însemnări în caietul „Criză cu 24".

1925-1933: conduce Secția pentru materiale a Institutului unional de cercetări electrotehnice.

În vara anului 1925, călătorește în Caucaz pentru a verifica posibilitățile de producție a bazaltului topit ca material izolant.

Într-o antologie de documente despre creștinismul răsăritean (*Östliches Christentum. Dokumente*, Bd. II, *Philosophie*, pp. 28-194), în traducerea lui N. von Bubnoff și îngrijirea lui R. Ehrenberg, apar ample fragmente din *Stâlpul și Temelia Adevărului*, singurele texte florenskiene accesibile în cultura europeană până în anii '70.

1926: ține prelegerea festivă (publicată în *Electrificarea*, nr. 12) la împlinirea a 50 de ani de la inventarea lămpii cu arc electric de către Pavel Iabloșkov.

1927-1933: este redactor responsabil pentru secțiunea electrotehnică a marii *Enciclopedii tehnice* sovietice (36 volume); în total, elaborează 134 de articole care apar în volumele 1-23. *Dicționarul de termeni fizici, chimici și tehnici* (1928-1931) aferent *Enciclopediei* apare „cu strânsa colaborare a lui P.A. Florenski".

1927-1936: corespondează cu geochimistul și filozoful Vl. Vernadski (1863-1945). Reflecții comune despre noosferă (Vernadski) și *pnevmatosferă* (Florenski).

1927: în volumul 44 al *Enciclopediei* Institutului biobibliografic „Granat" apare, puternic cenzurat, „*autoreferatul*" lui P.A. Florenski, text încifrat de autodefinire, esențial pentru orice exegeză. Dată fiind importanța lui, îl reproducem mai jos, în traducere după versiunea sa integrală, redactată la cererea Institutului (care nu găsise pe nimeni în stare să scrie o prezentare a lui Florenski) în 1924 și publicată abia în 1981:

> Date biografice. *S-a născut pe 9 ianuarie 1882 la Evlah, gubernia Elisavetopol, unde tatăl său construia pe atunci calea ferată transcaucaziană. Copilăria și-a petrecut-o la Tbilisi și, în principal, la Batumi. A învățat la Gimnaziul clasic nr. 2 din Tbilisi, pe care l-a absolvit în anul 1900. Și-a continuat studiile la Facultatea de matematică și fizică a Universității din Moscova, secția matematică. În anul 1904 a încheiat aici cursurile, specializându-se în matematică pură și a rămas la catedră. A scris o lucrare de licență* [candidat] *pe tema propusă din proprie inițiativă, „Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității"; această lucrare își propunea să fie o parte din studiul cu caracter de filozofie generală „Discontinuitatea ca element al unei viziuni asupra lumii". La Universitate, Florenski a lucrat cu precădere în atmosfera ideilor teoriei funcțiilor cu valabilitate variabilă a lui N.V. Bugaev și sub protecția prietenească a lui N.E. Jukovski. În paralel cu preocupările matematice și fizice, a urmat studii de filozofie la Facultatea de istorie și filozofie cu S.N. Trubețkoi și L.M. Lopatin. În anul 1904, Florenski a devenit student la Academia Teologică din Moscova și în acea vreme s-a stabilit în Serghiev Posad. În Academie s-a preocupat de discipline indispensabile pentru el în elaborarea unei viziuni generale asupra lumii – filozofice, filologice, arheologice, de istoria religiilor și, în parte, și-a continuat lucrările matematice. La sfârșitul anului IV a fost ales la catedra de istoria filozofiei, pentru ca după aceea să predea în cadrul ei din anul 1908 în calitate de docent, iar din 1911 în calitate de profesor, după ce a promovat la treapta de doctor* [magistru] *cu teza „Despre adevărul duhovnicesc".*
>
> *Lecțiile și seminariile lui erau consacrate precumpănitor problemelor de istorie a viziunii despre lume. În paralel cu preocupările filozofice, Florenski a lucrat și în parte a predat în domeniile matematicii și fizicii. În anul 1911 a primit demnitatea de preot, fără a avea însă obligații parohiale. Din 1911 și până în 1917, a fost redactor la organul „Curierul teologic", căruia s-a străduit să-i dea un caracter istoric și în care a publicat o serie de documente care luminează istoria viziunii despre lume și a școlii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. În anul 1917, Florenski a predat lecții cu caracter fizic și matematic într-un institut pedagogic și a elaborat un curs de metodică a geometriei, o enciclopedie a matematicii; totodată, a devenit colaborator al unei secțiuni muzeale, a elaborat o metodică de analiză estetică și descriere a obiectelor de artă veche, la care a cooptat datele tehnologiei și geometriei. Ca rezultat al acestor preocupări, au fost scrise o serie de comunicări și au fost alcătuite inventare, editate numai în parte.*
>
> Viziunea asupra lumii. *Sarcina vieții sale Florenski și-o înțelege drept construcția unor căi spre o viitoare viziune integrală asupra lumii. În acest sens, poate fi numit filozof. Dar în contrast cu metodele și sarcinile reflecției filozofice stabilite în epoca modernă, îi repugnă construcțiile abstracte și epuizarea după scheme a plenitudinii problemelor. În acest sens, trebuie considerat mai degrabă un cercetător. Perspectivele largi au fost întotdeauna legate la el de examinări concrete și coerent desfășurate ale unor probleme particulare, adeseori extrem de speciale. Drept urmare, viziunea asupra lumii desfășurată de el este elaborată contrapunctic, plecând de la un număr de teme de concepție a lumii strâns legate de o dialectică particulară, dar care nu se pretează unei scurte expuneri sistematice. Structura ei are caracter organic, nu logic, și formulările particulare nu pot fi separate de materialul concret. Tema conducătoare a viziunii lui Florenski cu privire la istoria culturii este percepția culturii ca un proces unitar în timp și spațiu, cu negarea ce decurge de aici a evoluției și progresului culturii. În ce privește viața culturilor particulare, Florenski dezvoltă ideea dependenței lor de schimbarea ritmică a două tipuri de culturi: medievală și renascentistă. Primul tip e caracterizat de organicitate, obiectivitate, concretețe, autocoerență, al doilea – de fragmentaritate, subiectivitate, abstracțiune și superficialitate. E convingerea lui Florenski că cultura renascentistă europeană și-a încheiat existența la începutul secolului XX, iar o dată cu primii ani ai noului secol, se pot observa în toate liniile culturii primii germeni ai unei culturi de tip nou.*
>
> *Propria sa viziune asupra lumii Florenski și-o consideră conformă cu factorii care au determinat stilul secolelor XIV-XVI în Evul Mediu rus, dar el prevede și dorește alte structuri care corespund unei întoarceri încă și mai adânci la Evul Mediu. Drept lege fundamentală a lumii Florenski consideră cel de-al doilea principiu al termodinamicii – legea entropiei –, privit în sens larg, ca lege a Haosului în toate domeniile constituției lumii. Lumii i se opune Logosul, principiu al ektropiei. Cultura este lupta conștientă contra nivelării lumii; cultura constă în izolarea unui obstacol în calea procesului de nivelare universală, și în sporirea diversității potențialelor în toate domeniile, ca o condiție a vieții în opoziție cu nivelarea, cu moartea.*
>
> *Orice cultură reprezintă un sistem integral și solid închegat ca mijloc de realizare sau descoperire a unei valori adoptate ca fundamentală sau absolută, servind adică drept obiect de credință. Primele interpretări ale acestei credințe în funcțiile imprescriptibile ale omului determină punctele de vedere în domeniile legate de aceste funcții, cu alte cuvinte în toată existența, întrucât este legată de om. Aceste puncte de vedere sunt categoriile, dar nu abstracte, ci concrete (a se vedea Kabbala); manifestarea lor în act este cultul. Așa cum dă mărturie și etimologia, cultura derivă din cult, cu alte cuvinte, ea este o ordonare a întregii lumi după categoriile cultului. Credința determină cultul, iar cultul determină noțiunea de lume, din care derivă apoi cultura.*
>
> *Monismului etic naturalist dublat de un dualism metafizic Florenski îi opune un dualism etic alături de un monism metafizic; de aici lupta cu emanațiile maniheismului, gnosticismului, bogomilismului, care străbat întreaga societate.*
>
> *Aceeași poziție a lui Florenski se regăsește și în teoria cunoașterii. Iluzionismului, subiectivismului și psihologismului el le opune realismul drept convingere în realitatea transsubiectivă a existenței: existența se revelează nemijlocit cunoașterii. Percepția nu*

e subiectivă, ci subiectală, aparţine adică subiectului, deşi se află în afara lui. Cu alte cuvinte, în cunoaştere se manifestă extinderea autentică a subiectului şi unirea autentică a energiei sale (în sensul terminologiei secolului al XIV-lea) cu energia realităţii cunoscute. Pe de altă parte însă, în opoziţie cu sistemul închis în sine al unei cunoaşteri în general acceptate sau dorite unitare (stilul gândirii franceze şi, mai ales, germane), Florenski aderă la stilul gândirii anglo-americane şi îndeosebi răsăritene, şi consideră orice sistem legat în mod nu logic, ci teleologic, şi vede în această fragmentaritate şi contradictoritate logică consecinţa inevitabilă a însuşi procesului cunoaşterii, care pe planurile inferioare e făcut din modele şi scheme, iar pe planurile superioare din simbol. Limbajul simbolurilor este una din problemele teoriei cunoaşterii.

Structura raţiunii cunoscătoare e deasupra logicii şi de aceea ea include contradicţia fundamentală a celor două tendinţe care-i sunt constitutiv proprii: aproximativ unul şi acelaşi lucru în acelaşi timp este existenţă şi sens, oprire şi mişcare, finitate şi infinitate, lege a identităţii (înţelegând prin aceasta legea identităţii, a contradicţiei şi a terţului exclus) şi legea raţiunii suficiente. Şi cum raţiunea nu poate activa fără prezenţa comună a ambelor tendinţe, orice act al raţiunii esenţial antinomice şi toate structurile ei se ţin numai prin forţa principiilor care se combat şi se elimină reciproc. Adevărul imuabil este cel în care o puternică afirmaţie e unită cu negaţia ei puternică, cu alte cuvinte, este contradicţia extremă; e imuabil pentru că are deja inclusă în el negaţia sa extremă, şi de aceea tot ce s-ar putea obiecta împotriva adevărului imuabil ar fi mai slab decât negaţia inclusă în el. Obiectul care corespunde acestei antinomii ultime este, în mod evident, atât realitatea adevărată, cât şi adevărul real. Acest obiect, origine a existenţei şi sensului, e perceput prin experienţă.

Viziunea asupra lumii a lui Florenski e formulată în principal pe terenul matematicii şi e străbătută de principiile ei, chiar dacă nu foloseşte limbajul ei. De aceea, pentru Florenski, lucrul cel mai important în cunoaşterea lumii este legitatea generală ca relaţie funcţională, dar înţeleasă în sensul teoriei funcţiei şi aritmologiei. În lume domină discontinuitatea în raport cu legăturile şi discretul în raport cu realitatea însăşi. Ceea ce pentru pozitivism şi kantianism e inacceptabil ca întrerupere a continuităţii, corespunde potrivit legităţii funcţiilor discontinue, polivalente, pe mai multe planuri, fără derivate etc. Pe de altă parte, caracterul discret al realităţii duce la confirmarea formei sau ideii (în sens platonico-aristotelic) ca întreg unitar care „înainte de părţile ei" le determină de la sine, dar nu este compusă din ele. De aici interesul pentru ecuaţiile integrale şi funcţiile liniare, ale suprafeţelor etc.; tot de aici, pe de altă parte, şi orientarea pitagoreică şi năzuinţa de a înţelege numărul ca formă. Iar în legătură cu multiplanitatea sau polifonia realităţii şi inaccesibilitatea reciprocă fiecăruia dintre planuri (transcendentism convenţional) e năzuinţa de a da un model obiectiv al imaginarului.

În raport cu spaţiul şi cu timpul există la Florenski un atomism „sui generis". Lupta cu concepţia kantiană despre spaţiu şi recunoaşterea caracterului convenţional şi insuficientei flexibilităţi a spaţiilor proiective neeuclidiene au îndreptat atenţia lui Florenski spre spaţiile neproiective şi topologie. În mod semnificativ, tocmai în acest domeniu s-a format viziunea sa estetică (seria de prelegeri despre „analiza spaţialităţii în artele plastice" ţinută la Atelierele Superioare de Artă).

Florenski vede în matematică premisa indispensabilă şi primă a viziunii asupra lumii, dar găseşte în autoreferenţialitatea matematicii cauza sterilităţii ei culturale: e necesar ca impulsurile care orientează spre matematică să vină, pe de o parte, dinspre înţelegerea generală a lumii, iar pe de altă parte, dinspre studiul experimental al lumii şi de la tehnică. Investigaţiile personale ale lui Florenski sunt îndreptate în ambele direcţii, dar ca obiect al tehnicii serveşte electrotehnica, în mod predominant câmpurile electrice şi mediile lor materiale. În sens larg, studiul câmpurilor este legat de chestiuni de geometrie, de filozofia naturii şi estetică, iar studiul materialelor de histologia materialelor ca domeniu de aplicare a studiilor asupra mulţimilor şi teoriei funcţiilor.

În fine, se cer menţionate cercetările asupra limbii: negând logica abstractă a gândirii, Florenski vede valoarea gândirii în manifestarea ei concretă ca revelare a personalităţii. De aici interesul pentru investigaţia stilistică a manifestărilor gândirii. Pe lângă aceasta, negând gândirea fără cuvinte, Florenski vede în studiul cuvântului principalul instrument de pătrundere în gândirea altuia şi de formare a gândirii proprii. De aici cercetările sale de etimologie şi semasiologie.

Opere. *Din cauza împrejurărilor exterioare şi, în parte, a unora interioare, Florenski n-a tipărit cea mai mare parte a lucrărilor sale; au fost publicate însemnări în general ocazionale sau excursuri din opere mai mari.*

Dintre cele inedite menţionăm: „La cumpăna apelor gândirii", „Filozofia cultului", „Analiza spaţialităţii în artele plastice", „Numărul ca formă", „Autobiografie", „Despre particularităţile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuităţii", „Materiale pentru studiul limbii şi existenţei în gubernia Kostroma", „Viaţa şi personalitatea lui A.M. Buharev", „Viaţa şi personalitatea arhimandritului Serapion Maşkin", „Lecţii pentru o enciclopedie matematică" (în particular o nouă abordare a problemelor topologiei), „Primii paşi ai filozofiei", „Dicţionar de simboluri grafice" (operă vastă realizată împreună cu A.I. Larionov), „Tehnologia materialelor neconductoare de electricitate", „Porozitatea porţelanului izolator şi metoda de măsurare şi calcul a suprafeţelor corpurilor neregulate", „Integratorul electric", „Instrumente hidrostatice şi electrotehnice pentru rezolvarea ecuaţiilor algebrice şi transcendente", „Vechile nume ruseşti ale pietrelor preţioase", „Evaluarea calităţii producţiei" şi altele. Pe lângă aceasta a ţinut un curs pe problemele creaţiei.

În 1919, Florenski stabileşte o legătură mai strânsă cu tehnica, ţine o serie de referate la Asociaţia Panrusă a Inginerilor, la Societatea Rusă a Electrotehnicienilor şi la alte asociaţii, publică o serie de articole în „Electrificarea" şi alte gazete tehnice. Din acel timp lucrează în Consiliul Rus Suprem al Economiei Naţionale (VSNH), iniţial la „Karbolit", apoi la GLAVELEKTRO. Atât într-un loc, cât şi în celălalt, se ocupă de problemele principale legate de câmpurile electrice şi materiale izolatoare. În 1921, Florenski ţine prelegeri la Atelierele Superioare de Artă (VHUTEMAS) şi elaborează un curs de analiza spaţialităţii. În acelaşi timp conduce lucrări experimentale la Institutul de Stat pentru Experienţe Electrotehnice, iar în 1924 devine director al recent-iniţiatului Laborator de Cercetare a Materialelor. În 1924 e ales membru al Consiliului Electrotehnic Central şi lucrează în domeniul standardizării în Comitetul Unificat Moscovit pentru Norme şi Reguli Electrotehnice (MOKEN). În paralel cu aceasta, urmează o muncă experimentală şi literară în legătură cu activitatea pe lângă Consiliul Special pentru Ameliorarea Calităţii Producţiei.

Într-o scurtă autobiografie redactată tot în 1927, Florenski îşi preciza poziţia politică:

„În chestiuni de politică n-am nimic de spus. Potrivit înzestrării mele, a preocupărilor mele şi a convingerilor câştigate din istorie că evenimentele istorice nu evoluează exact aşa cum prevăd cei ce participă la ele, ci după legi până acum neclarificate ale

dinamicii sociale, m-am ținut în permanență departe de politică și, pe lângă aceasta, sunt de părere că e dăunător pentru societate dacă oamenii de știință, chemați să fie experți impasibili, se amestecă în lupta politică. Niciodată în viață n-am aparținut vreunui partid politic".

I se publică lucrările *Porozitatea porțelanului izolator*, 65 p. și *Amvrozi Troițki, sculptor din secolul al XV-lea*, 58 p. + 35 ilustrații, ultima avându-l drept coautor și pe contele Iuri Olsufiev.

Contribuie decisiv la crearea noului ulei de motor anticoagulant numit de oficialități „decanit", în cinstea aniversării Revoluției bolșevice.

1928, mai: e arestat – pentru propagandă religioasă sub masca activității științifice, împreună cu alți 80 „foști" și alți preoți și credincioși din Serghiev Posad – de OGPU în cadrul unei ample operațiuni a poliției secrete sovietice de reprimare a reprezentanților vechii societăți ruse refugiați, ca odinioară în istorie, în jurul sanctuarului Sfântului Serghie. Închis în temutul penitenciar Butîrki, e anchetat, iar în iulie este exilat în orașul Gorki (Nijni Novgorod), unde lucrează în laboratorul radio și continuă să redacteze articole pentru *Enciclopedia tehnică*.

La intervenția Ekaterinei Peșkova, prima soție a lui Maksim Gorki, în septembrie e rechemat la Institutul electrotehnic din Moscova, ca șef al secției de materiale plastice izolatoare.

Publică în revista *Cultura matematică* (nr. 8) *Sensul fizic al curburii spațiului* (fragment din prelegerile privind *Analiza spațialității*, 1923-1924).

Între 1928 și 1933 publică o serie de articole tehnice în reviste de specialitate (*Curierul electrotehnic, Jurnalul electrotehnic, Natura, Reconstrucția socialistă și știința*).

I se publică monografia *Carbolitul. Producție și proprietăți*, 125 p. În prefață scrie:

> *„Carbolitul face parte din grupul materiei organice prin care industria intră într-o competiție deschisă cu natura și care, în acest sens, poate fi văzut ca semn al unei noi epoci sintetice în relație cu lumea. Relația anterioară se exprima în decantare, separație și analiză. Noua relație nu se mulțumește cu produse finite, ci le realizează prin combinații artificiale, orientând procesul spre scopuri stabilite în prealabil. Trei regnuri ale naturii – regnul animal prin produsele petroliere, regnul vegetal prin produse carbonifere și regnul mineral prin diferite săruri și legături anorganice – trebuie să se unească pentru a produce corpul solid carbolit, care amintește soliditatea lemnului, durabilitatea cauciucului, de rășină și os, dar în același timp le depășește pe toate prin îmbinarea armonică a proprietăților lor".*

1929: participă la conferințe despre materiale izolatoare, grafit etc.

La Berlin se publică în reimprimare anastatică 99 de exemplare din *Stâlpul și Temelia Adevărului*. Reapariția suscită reacții critice în presa rusă din emigrație: recenzia negativă intitulată „Tortura spiritului" (*Put*, Paris, nr. 20, 1930, pp. 102-107) a părintelui G. Florovsky, principal reprezentant din emigrație, alături de V. Lossky, al teologiei ortodoxe neopatristice, ostilă din principiu genului filozofiei religioase reprezentate de un Soloviov, Florenski sau Bulgakov.

Conținutul acestei recenzii negative va fi integrat ulterior de G. Florovsky în capitolul final din ampla sa sinteză istorico-critică numită *Căile teologiei ruse*, publicată în 1937 la Paris, verdictul său negativ contribuind decisiv până astăzi la descalificarea ca neortodoxă a gândirii florenskiene și discreditarea definitivă a figurii sale în cercurile ortodoxe hiperconservatoare.

1930: devine director adjunct pentru probleme de știință la Institutul unional pentru electrotehnică, conducând și secțiile de vid, roentgen, metrologie și lumină.

Campanie de demascare în presa sovietică a „misticismului" filozofic și științific al lui A. Losev (1893-1988) și P.A. Florenski. În cartea sa apărută în 1929 cu titlul *Cosmosul antic și știința modernă*, Losev relua și dezvolta interpretarea dată de Florenski teoriei relativității ca sprijinind imaginea antică despre univers. În urma conferinței lui G. Graber de la Institutul de filozofie al Academiei Sovietice „contra misticismului militant al lui A. Losev", Losev este arestat și trimis într-un lagăr de muncă, de unde revine 11 luni mai târziu, „convertit" formal la marxism (cu toate acestea, va reîncepe să publice abia în 1954).

1931: călătorii în vederea identificării de resurse pentru producerea de materiale izolante la Mariopol (grafit), Kerci (fier), Tbilisi și Ciatura (magnetit).

1932: devine membru al Comisiei pentru standardizare a denumirilor și simbolurilor tehnice de pe lângă Consiliul de apărare al Uniunii Sovietice.

Contract cu editura Forțelor aeriene sovietice pentru monografia *Materiale electrotehnice. Curs de cercetare pentru tehnica electro și radio*, care n-a mai apărut.

Apare în revista *Reconstrucția socialistă și știința* (nr. 4) ultimul articol publicat în timpul vieții, *Fizica în slujba matematicii*, care va contribui la condamnarea sa. În finalul articolului, Florenski scrie:

> *„Matematicienilor nu le va mai rămâne nimic altceva de făcut decât să recunoască deschis caracterul telepatic al cunoașterii lor sau să admită la fel de deschis că știința lor este una mediată și că prin aceasta au introdus ca legitim în matematică un lucru de care s-au folosit mereu în mod nelegitim: percepția interioară a diferitelor forțe ale naturii și a proprietăților lor inerente. Atunci însă axiomatica matematică va trebui transformată din temelii. O deplasare relativ mică în direcția naturii fizical-intuitive a cunoștințelor matematice (mă refer la cele două principii ale relativității) a condus la consecințe imprevizibile. Până în ce profunzime va trebui transformată gândirea matematică atunci când s-a clarificat natura condiționată și scolastică a formalismului matematic actual și s-a înțeles că matematica provine din viață, e intuită de ea și servește ei. Matematica se bazează în esență pe intuiție, nu pe intuiția izolată, introdusă pe furiș, pe minimumul de viață admis, ci pe plenitudinea vieții".*

Florenski e violent criticat pentru interpretarea „mistică" a „teoriei idealiste", „produs al științei burgheze", a relativității, de G. Fridman (*Teoria relativității și propaganda religioasă*, 1932) și matematicianul-ideolog E. Kolman („Contra noilor revelații ale obscurantismului burghez", *Bolșevik*, nr. 12/1933). Ultimul scria astfel: „Lachei cu diplomă ai popimii folosesc sub nasul nostru matematica pentru formele cele mai bine mascate de propagandă religioasă a idealismului... P.A. Florenski nu e doar un simplu popă obișnuit, el este un militant ultrasavant al ortodoxiei celei mai reacționare a «sotniilor negre» [grupare politică ortodoxă rusă de extremă dreaptă dinainte de 1917], al idealismului celui mai cras și al

obscurantismului cel mai agresiv", făcând în final apel la „vigilenţa revoluţionară" necesară „pentru stăvilirea încercărilor de a acoperi cu gunoi idealist conştiinţa societăţii socialiste fără clase".

1933, 25 februarie: este arestat în locuinţa din Moscova de poliţia secretă sovietică OGPU, sub acuzaţia de „agitaţie şi propagandă contrarevoluţionară şi activitate contrarevoluţionară organizată", căzută sub incidenţa bine cunoscutului articol 58-10/11 din Codul Penal sovietic şi închis din nou la Butîrki. Ancheta a fost condusă de temutul Şciupciko, împuternicitului OGPU pentru districtul Moscova (ulterior condamnat la moarte şi executat de NKVD pentru falsificarea proceselor-verbale şi aplicarea torturii în anchete). Pe baza denunţului smuls de NKVD de la profesorul de drept P.V. Ghiudilianov, arestat cu câţiva ani înainte, împreună cu P.A. Florenski a fost arestat un grup întreg de profesori şi oameni de ştiinţă care ar fi aparţinut unei organizaţii politice contrarevoluţionare („Partidul renaşterii Rusiei") conduse de P.A. Florenski, şi din care ar fi făcut parte, pe lângă Ghiudilianov, academicienii N.P. Lujin, S.A. Ciapghin şi alţii, acuzată de a fi urmărit crearea unui guvern republican sprijinit pe Biserica Ortodoxă şi unirea între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică.

Pe 16 martie, scrie în arest un text de 50 de pagini conţinând o *Propunere cu privire la structura statului viitorului* (centralizare politică – descentralizare a culturii educaţiei, economiei şi comerţului). În ciuda viziunii utopice, nedemocratice (sfera politicii trebuie lăsată în mâna experţilor, sub conducerea unei personalităţi puternice, profetice) şi izolaţioniste (naţiunea trebuie să fie o entitate autosuficientă din punct de vedere economic, militar etc.), Florenski nu convinge anchetatorii, care aşteptau o mărturisire şi o retractare.

Pe 26 iulie, un tribunal special OGPU alcătuit din trei persoane („troika") îl condamnă la zece ani muncă silnică în Siberia Orientală.

La începutul lui decembrie intră în lagărul „Svobodnîi" de pe magistrala Baikal-Amur (BAMLAG), unde este repartizat în secţia de cercetare ştiinţifică.

1934, primăvara: la vestea confiscării bibliotecii sale, Florenski scrie şefului de şantier al BAMLAG următoarele:

„Toată viaţa mi-am consacrat-o muncii ştiinţifice şi filozofice; nu am cunoscut niciodată nici odihna, nici distracţiile, nici plăcerile. Acestei slujiri a umanităţii îi reveneau nu numai întregul meu timp şi toate puterile mele, ci şi modestul meu salariu, folosit pentru cumpărarea cărţilor, pentru fotografii, corespondenţă şi altele. Astfel, ajungând la vârsta de 52 de ani, am strâns materiale care trebuiau să fie prelucrate, urmând să dea rezultate preţioase, deoarece biblioteca mea nu era numai o colecţie de cărţi, ci conţinea şi o serie de selecţii pe anumite criterii şi teme, gândite deja de mine. Se poate spune că operele erau pe jumătate gata, fiind păstrate însă sub forma unor note din cărţi, a căror cheie îmi este cunoscută numai mie. În afară de asta, adunasem desene, fotografii şi o mulţime de însemnări de prin cărţi. Însă astăzi întreaga trudă a vieţii mele a dispărut, pentru că toate cărţile, materialele, ciornele mele, precum şi manuscrisele mai mult sau mai puţin prelucrate mi-au fost confiscate din ordinul OGPU. Cu această ocazie, mi-au fost confiscate nu numai cărţile personale, ci şi cele ale fiilor mei, care învaţă în institute ştiinţifice, ba chiar şi cărţile pentru copii, inclusiv manualele. La condamnarea mea din 26 iulie 1933 de către PPOGPU departamentul Moscovei, nu a fost vorba de confiscarea avutului, şi de aceea confiscarea cărţilor şi a rezultatelor cercetărilor mele ştiinţifice şi filozofice este pentru mine o grea lovitură [...]; distrugerea rezultatelor muncii mele de o viaţă este pentru mine mult mai grea decât moartea fizică".

Pe 15 noiembrie e transferat în staţiunea experimentală pentru cercetarea solului îngheţat din Skovorodino, în regiunea Amur (graniţa ruso-chineză).

Cercetările sale despre proprietăţile mecanice şi conductibilitatea electrică a solului regiunilor cu îngheţ veşnic au intrat în monografia *Construcţia pe solul îngheţat*, 1940 (372 p.), semnată de Nikolai Bîkov şi Pavel Kapterev (acesta din urmă vechi prieten al lui Florenski, arestat împreună cu el); numele lui P.A. Florenski nu este menţionat.

Strânge material pentru un dicţionar oroceno-rus şi începe poemul *Oro*.

În iulie-august e vizitat de soţie şi trei dintre copiii săi, pe care-i îndeamnă să „nu-şi trădeze convingerile". Respinge însă – invocând *Filipeni* 4, 11-13 – propunerea de a pleca în străinătate la intervenţia lui Masaryk, preşedintele Cehoslovaciei. Încă în timpul vizitei familiei e trimis la izolator pentru 40 de zile, după care, pe 1 septembrie, este expediat în lagărul special din clădirile fostei Mănăstiri Schimbarea la Faţă, a sfinţilor Zosima şi Savati (secolul al XV-lea) de pe insulele Solovki* din Marea Albă, unde ajunge (după o călătorie cu peripeţii, în cursul căreia este atacat şi jefuit în lagărul de tranzit Kem) în a doua parte a lui octombrie.

La Solovki lucrează în fabrica de iod, unde brevetează zece procedee de obţinere a iodului din alge şi agar-agar.

1935-1936: ţine în lagăr prelegeri de matematică, fizică, de tehnologia şi chimia plantelor acvatice.

Continuă corespondenţa cu Vernadski prin intermediul familiei, fiul său Kiril fiind din 1935 laborant la Vernadski.

Ţine până în iunie 1937 o emoţionantă corespondenţă (103 scrisori numerotate) cu familia: soţie, mamă şi copii. Unele scrisori au valoare testamentară.

„De multă vreme am ajuns la concluzia că viaţa ne realizează toate dorinţele, dar cu mult prea mare întârziere şi într-un mod caricatural, greu de recunoscut. În ultimii ani am visat o viaţă dusă în imediata vecinătate a unui laborator, şi lucrul s-a întâmplat, dar la Skovorodino. Am vrut să mă ocup de chestiuni de sol, şi lucrul s-a

* În mai 1923, Mănăstirea Solovki a fost închisă şi transformată în primul lagăr sovietic de reeducare a opozanţilor, lagăr-model pentru ceea ce avea să devină ulterior arhipelagul GULAG, sistemul concentraţionar sovietic. Pe 20 februarie 1937 s-a hotărât transformarea lagărului în închisoare specială (până la 2 noiembrie 1939, când începutul războiului a dus la transferarea deţinuţilor în Siberia şi crearea la Solovki a unei baze navale sovietice). Numai foarte recent a ieşit la iveală faptul că după această dată o parte din deţinuţi a fost încarcerată, iar alta lichidată; în octombrie 1937, troika specială NKVD din regiunea Leningrad a dat ordin să fie împuşcaţi 1825 de prizonieri din fostul lagăr: 200 au fost împuşcaţi direct pe insule, iar 509 au fost transferaţi la Leningrad, unde au fost executaţi în perioada decembrie 1937 – februarie 1938; ceilalţi 1116 deţinuţi au fost transportaţi cu trenul la Medveiegorsk (Karelia), fiind executaţi şi îngropaţi aici între 27 octombrie şi 4 noiembrie 1937, împreună cu alţi deţinuţi (în total aproape 500), în 150 de gropi comune în pădurea Velina de lângă Sandormoch.

întâmplat tot acolo. Am visat odinioară să trăiesc într-o mănăstire, și acum trăiesc într-o mănăstire, dar pe insulele Solovki. În copilărie visam să trăiesc pe o insulă, să observ fluxul și refluxul și să am de-a face cu algele; acum sunt pe o insulă unde domnește fluxul și refluxul și mă ocup de alge. Dorințele se împlinesc astfel încât nu le mai recunoști, și abia când au trecut de multă vreme. Te sărut, iubită Anulia, nu-ți pierde curajul. P. Florenski" (7 noiembrie 1934).

„*Îmi scrii că nu particip la eforturile fizicii actuale. Asta nu pentru că nu sunt la Moscova. Spiritul fizicii moderne, extrema ei abstracție față de fenomenele concrete, înlocuirea formelor fizice prin formule analitice îmi sunt străine. Trăiesc cu totul într-o percepție și înțelegere a lumii goethean-faradayană. Fizica actuală e chintesența gândirii burgheze, și nu înțeleg de ce mai există o preocupare cu ea în țara sovietelor. Fizica viitorului trebuie să o apuce pe alte căi, trebuie să se îndrepte spre forma concretă. Trebuie să-și revizuiască pozițiile fundamentale, nu mai poate rămâne pe lângă o gândire vădit învechită. Nu, nici în Moscova n-aș participa la eforturile fizicii actuale, ci m-aș ocupa de cosmofizică, de principiile fundamentale ale structurii materiei așa cum sunt date în experiența nemijlocită și nu cum sunt construite abstract din premise formale. Mai aproape de realitate, mai aproape de viață! asta e orientarea mea. Nu fără motiv am intrat mai de mult în studiul materialelor eletrotehnice. Te sărut, iubită mamă*" (23-25 aprilie 1936).

„*Sarcina vieții nu e aceea de a-ți petrece viața în liniște, ci de a trăi demn și de a nu fi inutil și un balast pentru țara ta. Când intri într-o fază tumultuoasă a vieții istorice a țării tale sau chiar a lumii întregi, când se decid probleme mondiale, firește că e greu, e nevoie de eforturi și suferințe, dar tocmai aici trebuie să te arăți om și să-ți dovedești demnitatea. Au existat și epoci pașnice și liniștite. Dar a folosit oare majoritatea acești ani de liniște? Firește că nu, s-a ocupat de jocul de cărți, de intrigi și flecăreli goale și s-au făcut foarte puține lucruri demne de atenție. Au fost atunci oamenii mulțumiți? Nu, erau chinuiți de plictiseală, își lichidau chiar arogant socotelile cu viața. Când privesc în urmă la viața mea (la vârsta mea, lucrul e deosebit de recomandabil), nu văd cu ce mi-aș schimba esențial viața dacă ar fi să o mai încep o dată, în alte condiții. Firește, aș lăsa în urmă unele greșeli, erori și pasiuni, dar acestea nu m-au deviat de la orientarea fundamentală și de aceea nu-mi fac reproșuri. Aș fi putut da mai mult decât am dat și până în ziua de azi puterile mele nu s-au epuizat, dar umanitatea și societatea sunt astfel încât n-ar putea primi de la mine lucrurile cele mai valoroase. M-am născut în contratimp și dacă se vorbește de vină, aici stă vina mea. Probabil că peste 150 de ani posibilitățile mele s-ar fi putut folosi mai bine. Totuși, când privesc mediul înconjurător istoric al vieții mele, nu simt nici o remușcare în conștiință pentru viața mea, dimpotrivă. Regret chiar că nu v-am putut veseli mai mult, că n-am dat copiilor tot ceea ce aș fi vrut să le dau*" (3 decembrie 1936 – 4 ianuarie 1937).

„*Numesc irațional* [destinul lui Pușkin] *pentru că în Pușkin se împlinește legea universală potrivit căreia profeții sunt uciși cu pietre, iar o dată morți, li se înalță monumente. Pușkin n-a fost nici primul, nici ultimul: destinul celor mari e suferința, suferința ce le vine de la lumea din afară și suferința interioară ce le vine de la ei înșiși. Așa a fost, așa este și așa va fi. De ce anume? Este vorba de o diferență de fază între societate și cei mari: creșterea e inegală, măreția este distanța față de valorile medii caracteristice ale societății și propria lor constituție în măsura în care aparține societății. Dar nu suntem mulțumiți cu răspunsul la întrebarea «de ce?» și vrem un răspuns la întrebarea «pentru ce?». Este limpede că așa e făcută lumea, încât tot ceea ce i se dă trebuie plătit cu suferințe și persecuții. Cu cât e mai dezinteresat darul, cu atât mai aspre sunt persecuțiile și mai cumplite suferințele. Aceasta e legea vieții, axioma ei. Lăuntric o simți ineluctabilă și generală, dar când te izbești de realitate, în fiecare caz în parte dai peste ceva nou și neașteptat*" (13 februarie 1937).

„*Am totuși ferma convingere că în lume nimic, bun și rău, nu se pierde și, chiar dacă rămâne ascuns mai mult sau mai puțin, el va ieși la iveală mai curând sau mai târziu. Pentru viața personală, această convingere este poate puțin reconfortantă. Dar dacă arunci o privire exterioară asupra ta ca element al vieții lumii, fiind convins că nimic nu se pierde, poți lucra liniștit, chiar dacă pe moment aceasta nu produce nici un efect exterior imediat și manifest*" (23 februarie 1937).

„*Aș dori să-ți scriu ceva* – scrie fiului său Kiril – *despre lucrările mele sau, mai exact, despre sensul lor, esența lor lăuntrică, încât să poți continua gândurile care nu mi s-a îngăduit să le duc la bun sfârșit (aici nu există sfârșit), dacă cel puțin le-aș fi putut face înțelese altora.*

Ce am făcut toată viața mea? Am privit lumea ca întreg [țeloc], ca imagine și realitate unitară, dar în fiecare clipă sau, mai bine zis, în fiecare etapă a vieții mele dintr-un anume unghi de vedere. Am investigat conexiunile lumii într-o secțiune transversală, într-o anume direcție, pe un anumit plan, și m-am silit să înțeleg structura lumii pe baza indiciului care mă interesa în etapa respectivă a vieții. Secțiunile s-au schimbat, dar nici una n-a luat locul alteia, ci îi adăuga ceva. De aici dialectica neîncetată a gândirii (schimbarea planurilor), cu permanenta orientare spre lume ca întreg. Căutarea mea era prea abstractă și prea generală. Concret, este vorba de a cerceta în toate sferele naturii semnificația unui element chimic sau a altuia dintr-o legătură, a unui tip de legătură, a unui tip de sistem, a unei forme geometrice, a unei texturi, a unui tip biologic, a unei formațiuni etc., pentru a investiga chipul individual al acestui moment al naturii ca unul calitativ distinct și de neînlocuit. Împotriva mecanismului grosolan sau fin care neagă calitatea, e pusă în lumină natura calitativ deosebită unică a momentelor individuale care sunt universale în semnificația lor și individuale în esența lor. «Ce este generalul? Cazul individual» (Goethe). Lucrez mereu cu cazuri individuale, observ la ele apariția concretă a universalului, cu alte cuvinte, observ eidos*-ul platonic-aristotelic (fenomenul originar al lui Goethe). Tatăl meu îmi vorbea despre incapacitatea mea de a gândi abstract și de aversiunea mea față de gândirea particulară ca atare: «Punctul tău tare stă acolo unde concretul se leagă cu universalul». E adevărat. Știu că mi se reproșează fragmentarea. E corect, dar numai în aparență, fiindcă din copilărie și până în ziua de azi gândesc cu încăpățânare la unul și același lucru, dar acest unu are nevoie de acces din multe laturi. Poate că lucrul întrece puterile mele, dar el nu este o fragmentare, ci o întreprindere uriașă ce necesită multă muncă... Până ce nu am cântărit cu mâinile mele, am analizat și calculat eu însumi, nu înțeleg fenomenul, pot vorbi despre el și medita la el, dar nu mi-a devenit încă propriu. Nu că nu mi-aș putea permite să abordez fenomenele în mod general sau abstract, nu vreau să fac aceasta. Nimeni n-ar observa poate dacă n-am mai proceda așa, dar gândirea abstractă îmi dă senzația de neonestitate și șarlatanie, și așa percep și majoritatea generalizărilor alteia. Or, generalul, universalul trebuie să apară în individual și concret. Ți-am scris toate acestea, poate îți vor fi de folos*" (21 martie 1937).

„*Epopeea uzinei noastre de alge se încheie în aceste zile. Cu ce mă voi ocupa în continuare, nu știu, poate cu lemnul: aș dori adică să aplic în acest domeniu analiza*

matematică. Sfârșitul muncii asupra algelor era de așteptat: întotdeauna a fost așa în viața mea! o dată ce stăpâneam obiectul, din motive independente, trebuia să-l părăsesc și să încep altceva. Probabil că aici se află un sens mai adânc, din moment ce acest lucru se repetă de-a lungul unei vieți întregi – o lecție de dezinteresare, și totuși, totul e atât de istovitor".

„Opera vieții mele e distrusă: niciodată nu voi mai avea dorința de a reînnoi munca acestor cincizeci de ani. N-aș mai avea dorința pentru că n-am lucrat pentru mine, nici spre a scoate de aici vreun avantaj, și dacă umanitatea, în numele căreia n-am cunoscut viața personală, a socotit să anihileze tot ce am făcut pentru ea, neașteptând pentru aceasta decât momentul în care opera era aproape încheiată, cu atât mai rău pentru umanitate: atunci să încerce ea să facă tot ce a distrus. Cu toate condițiile în care mă aflu, ajung să mai primesc ceva literatură și văd că alții lucrează asupra unor chestiuni pe care le-am lucrat singur, orbecăind și dibuind. Desigur, bucată cu bucată și încetul cu încetul, tot ce am făcut va fi făcut de alții, dar va trebui timp, puteri, bani și noroc. Prin distrugerea a ceea ce s-a făcut în științe și filozofie, oamenii s-au arătat așa cum sunt – atunci la ce-mi servește să-mi fac griji pentru mine însumi? Deși lucrez, o fac pe chestiuni secundare sau cu totul accesorii: nici condițiile de muncă, nici vârsta, nici moralul nu-mi dau posibilitatea să mă ocup de lucrurile primordiale. Cunosc suficient de bine istoria și dezvoltarea istorică a gândirii pentru a prevedea timpul în care se vor căuta bucățică cu bucățică fragmentele a ceea ce a fost distrus. Faptul nu mă bucură, dimpotrivă: prostia omenească e detestabilă, ea durează de la începutul istoriei și, fără îndoială, va dura până la sfârșitul ei. Cu atât mai rău. Pentru mine, faptul e lipsit de interes" (10-11 martie 1937).

„Propria mea activitate nu-mi este atât de importantă și aș prefera să fiu singur cu gândurile mele. Nu sunt nici măcar sigur dacă le va primi viitorul, fiindcă atunci când vor fi ajuns la el, viitorul își va avea propriul lui limbaj și propria sa procedură. În ultimă instanță slăvesc bucuria gândirii, dacă viitorul ajungând aici din altă parte se va spune: «În 1937, cutare (Numele) a exprimat aceleași idei într-un limbaj demodat»" (23 martie 1937).

Într-una din ultimele scrisori, presimțindu-și sfârșitul aproape, face pentru fiul său Kiril un ultim testament literar, grupându-și contribuțiile originale în patru mari clase:

„I. În matematică: *1. Conceptele matematice ca elemente constitutive ale filozofiei (discontinuitate, funcții ș.a.m.d.); 2. Teoria mulțimilor și teoria funcțiilor cu variabilă reală; 3. Mărimi imaginare în geometrie; 4. Individualitatea numerelor (numărul ca formă); 5. Studiul curbelor in concreto; 6. Metodica studiului formelor.*

II. În filozofie și istoria filozofiei: *1. Rădăcinile cultice ale începuturilor filozofiei; 2. Fundamentul cultic și artistic al categoriilor; 3. Antinomiile raționalității; 4. Studiul istorico-filologic și lingvistic al terminologiei; 5. Fundamentele materiale ale antropodiceei; 6. Realitatea spațiului și timpului.*

III. În istoria artei: *1. Metodica descrierii și datării obiectelor artei ruse vechi (sculptură, bijuterii, pictură); 2. Spațialitatea în operele de artă (mai cu seamă în arta plastică).*

IV. În electrotehnică: *1. Studiul câmpurilor; 2. Metodica studiului materialelor electrice; bazele studiului materialelor electrice; 3. Importanța structurii materialelor electrice; 4. Răspândirea rășinilor sintetice; 5. Utilizarea diferitelor deșeuri pentru producerea maselor plastice; 6. Răspândirea și prelucrarea elementelor de depolarizare; 7. Clasificarea și standardizarea materialelor, elementelor etc.; 8. Studiul mineralelor carbonice ca grupă unitară; 9. Studiul diferitelor minerale; 10. Studiul sistematic al micii și descoperirea structurii ei; 11. Studiul solurilor și pământurilor. Iodul.*

Neclasificate: *Fizica terenurilor înghețate. Valorificarea utilizării algelor și iodului"* (13 mai 1937).

1937, 20 februarie: lagărul special Solovki e transformat în închisoare cu condiții înăsprite de detenție.

Pe **25 noiembrie**, în secret, este condamnat la moarte de un tribunal militar extraordinar („troikă") NKVD din Leningrad, în cadrul vastei acțiuni de lichidare a ultimelor elemente ne- și antisovietice organizate de Stalin cu ocazia împlinirii a două decenii de la Revoluția din octombrie: între 1937 și 1938, troicile speciale au condamnat la moarte prin împușcare cca 700.000 de persoane, ale căror morminte rămân în marea lor majoritate necunoscute până în ziua de azi.

Pe **8 decembrie**, Florenski – numit de cei ce-l cunoșteau un *„Leonardo da Vinci"* sau un *„Pascal rus"* – este executat prin împușcare la Leningrad. Informația a fost comunicată familiei de KGB abia la 24 noiembrie 1989; până în 1989, data „oficială" a decesului părintelui Florenski fusese una „fictivă" – o dată tipică de GULAG: 15 decembrie 1943. Dovada sinistră a tragicului adevăr era copia anexată după următorul document din arhivele KGB:

„Act nr. 694: Sentința Troikăi VNKVD-LO [Administrația Comisariatului Poporului pentru Afaceri Interne, Districtul Leningrad]: *nr. de protocol 199 din 25 noiembrie 1937 cu privire la condamnatul la pedeapsa maximă Florenski Pavel Aleksandrovici. Sentința a fost executată la 8 decembrie 1937, dată la care s-a întocmit și prezentul act. Comandantul VNKVD-LO, locotenent de securitatea statului* [indescifrabil], *8 decembrie 1937"*.

1943, aprilie: cu ocazia sesiunii comemorative dedicate părintelui P.A. Florenski de Institutul „Saint-Serge" din Paris, prietenul său, părintele Serghi Bulgakov, citește o importantă evocare [trad. rom. *I*, pp. 5-14]: *„S-ar putea spune că viața i-a oferit alternativa de a alege între Paris și Solovki. Iar el s-a hotărât pentru patrie, deși acest lucru însemna și Solovki, dar a vrut să împărtășească destinul poporului său. El însuși și destinul său sunt măreția și faima Rusiei, dar și una dintre cele mai mari crime ale ei"*.

1958, 5 mai: sentința din iulie 1933 e anulată, iar Florenski este reabilitat, numele său fiind înscris pe un monument din grădina Academiei Teologice din Zagorsk (Serghiev Posad).

În **1967**, în nr. 3 din seria de „Studii cu privire la sistemele de semne" editată de cunoscuta școală de semiotică a culturii de la Tartu (Estonia), apare *Perspectiva inversă*, primul text al lui Florenski publicat în URSS după 1932. El va fi urmat în 1971, în nr. 5, de: *Numerele pitagoreice* (1922), *Legea iluziei* (1921-1924) și *Symbolarium* (1923). În 1969, revista *Arta decorativă a URSS* publică *Proiecția organelor* (1922).

În **1970** apare, în volumul 5 (pp. 377-379) al *Enciclopediei filozofice* sovietice, un amplu și obiectiv articol dedicat lui P.A. Florenski, semnat de R.A. Galițeva; critica de partid n-a uitat să remarce dimensiunile articolului: mai mare decât articolele consacrate lui Holbach și Helvetius la un loc.

Pe **6 martie 1969**, la Academia Teologică din Zagorsk (numele sovietic al localităţii Serghiev Posad), se desfăşoară o seară comemorativă dedicată lui P.A. Florenski. Tot în 1969, *Jurnalul Patriarhiei Moscovei (Jurnal Moskovskoi Patriarhii)*, nr. 4 şi 9, publică eseurile florenskiene *Spirit şi carne* (1914) şi *Icoanele de rugăciune ale Cuviosului Serghie de Radonej* (1919). Tot aici apare, în 1972, un eseu dedicat memoriei părintelui Florenski de G. Troiţki.

În **1972, 1974, 1977, 1983** şi **1986**, anuarul *Studii teologice (Bogoslovskie Trudîi)* al Patriarhiei Moscovei publică ample culegeri din lucrările teologice inedite ale lui P.A. Florenski (*Iconostasul, Materiale ecleziologice, Macrocosmos şi microcosmos, Empireea şi empiria*). Tot aici, în 1982, cu prilejul centenarului naşterii, ieromonahul Andronik Trubaciov (nepot după soră) publică primul indice complet al tuturor lucrărilor *publicate* de P.A. Florenski în Rusia şi URSS. *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* publică, tot în 1982, o serie de articole cu privire la personalitatea, opera şi gândirea creatoare ale lui P.A. Florenski (Innokentii Prosvirin, Andronik Trubaciov, Ioann Sviridov şi Vladimir Ivanov) reprezentând comunicările prezentate cu ocazia unui simpozion comemorativ ţinut pe 22 februarie 1982 la Academia Teologică din Zagorsk (o sesiune similară a avut loc, pe 8 aprilie 1982, şi la Academia Teologică din Leningrad).

Începând din **1971**, periodicul *Curierul Asociaţiei Studenţilor Creştini Ruşi (Vestnik russkogo hristianskogo dvijenia)*, editat la Paris de Nikita Struve, publică constant materiale inedite ale lui P.A. Florenski, care circulau în samizdat. În 1985, apare la Paris, la „YMCA Press" (coordonată de acelaşi N. Struve), un prim volum de *Opere* cuprinzând studii despre artă editate tot după versiuni samizdat [volum publicat în limba română în 1994, în traducerea lui Boris Buzilă, de Editura Anastasia sub titlul *Iconostasul*].

În **1972**, „YMCA Press" din Paris publică prima monografie (modestă, dar onestă) asupra lui Florenski, care a circulat în Rusia sub formă de samizdat: cartea lui S.I. Udelov (pseudonimul lui S.I. Fudel [1900-1977], fiu de preot, prieten cu Florenski), *Ob O. Pavle Florenskom*, 134 p.

În **1974** la Milano şi în **1975** la Lausanne, apar traduceri integrale ale *Stâlpului şi Temeliei Adevărului* în limba italiană (P. Modesto; prefaţă de Elemire Zola) şi, respectiv, franceză (C. Andronikof).

În **anii '70** încep să apară primele monografii despre gândirea florenskiană, universităţile pontificale italiene şi teologii catolici deţinând nu numai prioritatea, dar şi supremaţia absolută în domeniu: Giulio Accarini, *P. Florenskij e la filosofia dell'unitotalita* (nepublicată), Sacro Cuore, Milano, 1974 şi Constante Altissimo, *Gli elementi tradizionali della contemplazione nell'interpretazione filosofico-teologica di P. Florenskij* (nepublicată), Istituto Orientale di Roma, 1979.

În **1984 apar** primele două monografii florenskiene riguroase, reprezentând tot atâtea analize detaliate (din perspectivă tomistă) ale *Stâlpului şi Temeliei Adevărului*, elaborate ca teze de doctorat în cadrul unor universităţi pontificale din Roma:

– Robert Slesinski, *P. Florensky: A Metaphysics of Love*, Crestwood-New York, 259 p., şi

– Michael Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg, 303 p.

Tot în 1984, Andronik Trubaciov – nepotul lui P.A. Florenski – susţine la Academia Teologică din Zagorsk teza (nepublicată) de magistru: *Preotul P.A. Florenski. Personalitate, viaţă şi creaţie (teodicee şi antropodicee)*.

În **1990**, Z. Kijas susţine la Universitatea Catolică din Louvain teza (nepublicată): *Dieu, mesure de l'homme selon P.A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*.

Între **10-14 ianuarie 1988** şi **19-23 aprilie 1990**, la Universitatea din Bergamo (Italia), au loc două simpozioane internaţionale consacrate lui P.A. Florenski, moştenirii lui şi culturii epocii sale. Actele au fost publicate de specialiştii Nina Kauchtschischwili, Michael Hagemeister şi N.M. Boneţki:

– *P.A. Florenski i kultura ego vremeni*, Marburg, 1995, 602 p., şi

– *Şviaşcenik P. Florenski: osvoenie naslediа*, Moscova, 1994, 292 p.

Recent, tot în Italia, au apărut alte două remarcabile analize (disertaţii doctorale) ale gândirii florenskiene:

– Natalino Valentini, *La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verita*, Bologna, 1997, 318 p., şi

– Lubomir Žak, *Verita come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma, 1998, 516 p.

O altă lucrare de ultimă oră este cea semnată de:

– Graziano Lingua, *Oltre l'illusione dell'Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Torino, 1999, 309 p.

Dezgheţul cultural survenit o dată cu era Gorbaciov aduce cu sine şi în Rusia postsovietică reapariţia interesului public pentru personalitatea, opera publicată sau inedită şi gândirea lui P.A. Florenski.

În **1990**, editura „Pravda" din Moscova publică o serie de *Opere* în 3 volume cuprinzând o reeditare anastatică în două volume a *Stâlpului şi Temeliei Adevărului* şi partea I din *La cumpăna apelor gândirii*.

În **1993**, egumenul A. Trubaciov – nepotul lui P.A. Florenski – şi S.L. Kravici (administratorii arhivei preotului P.A. Florenski) anunţă un nou proiect de ediţie critică pe termen lung (la editura „Kupina") a *Operelor complete* în 15 volume (din care n-a apărut încă nici unul), secondat de o altă serie intitulată „Mică culegere de opere", din care, la Kostroma, în 1993, apare doar lucrarea inedită despre *Nume*.

Tot în 1993, se publică la Moscova *Amintirile* (împreună cu alte texte autobiografice).

În **1994**, apare la Moscova versiunea completă a textului prelegerilor despre *Analiza spaţialităţii şi temporalităţii în operele de artă plastică* şi ediţia critică a prelegerilor *Iconostasul*.

Între **1994** şi **1999**, editura „Mîsl" („Gândirea") din Moscova publică în seria „Moştenirea filozofică": Preot Pavel Florenski, *Opere în patru volume*, reprezentând cea mai masivă (dar totuşi departe de a fi completă) culegere de studii, eseuri şi scrisori de până acum.

În **1994** apare la Sankt-Petersburg, sub îngrijirea lui K.G. Isupov, culegerea de texte *P.A. Florenski. Pro et contra*, 752 p.; volumul grupează toate textele semnificative scrise despre Florenski de la început şi până astăzi, atestând percepţia şi recepţia ei partizan contradictorie (radical negativă sau integral exaltantă) şi absenţa unei receptări şi dezbateri ştiinţifice reale despre opera lui Florenski în Rusia secolului XX.

În **1997**, Princeton University Press publică traducerea americană (B. Jakim) a *Stâlpului şi Temeliei Adevărului*, cu o introducere semnată de R. Gustafson.

În limba română, din opera lui P.A. Florenski au apărut până acum:
– *Iconostasul* [prescurtat *I*], traducere şi cronologie de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, 256 p.
– *Perspectiva inversă şi alte scrieri* [prescurtat *PI*], traducere de Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu, Ana Maria Brezuleanu, prefaţă de Nina Kauchtschischwili, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, 272 p.
– *Dogmatică şi dogmatism. Studii şi eseuri teologice* [prescurtat *DD*], traducere şi prefaţă de Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, 344 p.
– *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu şi pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Polirom, Iaşi, 1999, 568 p.

II. Antinomie şi *homoousie*

Tabloul succint al principalelor etape ale vieţii, gândirii şi destinului postum al operei de o incredibilă şi deconcertantă complexitate create într-o prea scurtă şi fracturată existenţă creatoare de către Pavel A. Florenski (1882-1937) este, cred, de ajuns pentru a convinge cititorul că se află în faţa unuia dintre cele mai universale, geniale şi profunde spirite ale secolului XX. Matematician, fizician, inginer, filozof şi istoric al filozofiei, filolog, poliglot, estetician şi teoretician al artelor, limbii şi culturii, teolog şi preot ortodox, martir al Bisericii creştine şi al libertăţii intelectuale, unind creator în persoana şi reflecţia sa, într-o sinteză organică, vie şi concretă, unică şi provocatoare – atât pentru contemporani, cât şi astăzi, în prag de nou mileniu –, religia şi ştiinţele exacte, cultul şi cultura, Biserica şi lumea, revelaţia şi raţiunea, părintele Pavel A. Florenski reapare în sfârşit, după aproape trei sferturi de veac de reprimare ideologică şi eclipsă forţată, drept ceea ce a fost: un adevărat „Leonardo da Vinci rus" sau un „Pascal ortodox", cum l-au intuit corect contemporanii.

Reprezentant de frunte al acelui fenomen unic din istoria culturii moderne care a fost aşa-numita „filozofie religioasă rusă" din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX, Florenski se impune drept figura ei cea mai profundă şi actuală, gândirea sa – deşi fragmentar cunoscută până

astăzi, în condiţiile absenţei unei ediţii complete a operelor sale (multe dintre ele aflate încă în manuscris) – eclipsând postum, la decenii distanţă de formularea ei (dovadă a forţei, autenticităţii şi actualităţii sale), gloria rapidă a filozofilor ruşi existenţialişti sau sofiologi (N. Berdiaev, L. Şestov, S. Bulgakov) din emigraţia pariziană a primei jumătăţi a veacului nostru. În Occident, ca şi în Rusia ex-sovietică, personalitatea şi gândirea lui Florenski continuă să fascineze, să incite, editarea şi recepţia operei sale fiind încă abia într-o fază incipientă. Dată fiind complexitatea şi vastitatea descurajantă a intereselor şi preocupărilor ştiinţifice, culturale, filozofice şi religios-teologice care se intersectează în aceasta, evaluarea ei de ansamblu, fie şi preliminară, este deocamdată prematură; va fi nevoie de un număr considerabil de investigaţii de detaliu desfăşurate metodic şi confruntate interdisciplinar înainte de a putea obţine o imagine holografic-tridimensională a gândirii florenskiene.

Unul dintre efectele generate atât de editarea fragmentară încă a operelor, cât şi de diversitatea stupefiantă a temelor abordate, sfidând obsesia specializării, dar întotdeauna pertinent, adecvat la obiect şi original, este faptul că, până astăzi, Pavel A. Florenski continuă să fie cunoscut, analizat şi discutat în primul ,ând pe baza unei singure cărţi, pe drept cuvânt celebră: *Stâlpul şi Temelia Adevărului*. Publicată în versiunea definitivă la Moscova în 1914, tradusă între timp în marile limbi de circulaţie mondială, ea apare în sfârşit şi în limba română. La ea, şi numai la ea, mă voi referi succint în consideraţiile următoare, încercând să creionez rapid pentru cititorul neavizat (dar interesat) câteva dintre semnificaţiile, implicaţiile şi discuţiile suscitate de această carte unică nu numai în filozofia religioasă rusă, dar socotită, pe drept cuvânt, un „opus magnum" al filozofiei universale din toate timpurile: contemporanii au comparat-o spontan cu faimoasele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin (354-430) sau cu „Apologia religiei creştine" păstrată fragmentar în nu mai puţin faimoasele *Cugetări* ale matematicianului-teolog Blaise Pascal (1623-1662) (deşi poate analogul ei cel mai apropiat îl reprezintă apologia filozofică a iudaismului elaborată exact în aceiaşi ani de Franz Rosenzweig [1886-1929] şi publicată în 1921 sub titlul *Steaua izbăvirii*). Aceasta în ciuda faptului că, aşa cum s-a putut vedea mai sus, pentru Florenski, *Stâlpul...* ţinea de o etapă interioară de mult depăşită, la data publicării sale (1914), de evoluţia gândirii sale, cartea nefăcând altceva decât să expliciteze teoretic starea de spirit a lui Florenski din ultimul său an (1904) ca student la matematică, înainte de hotărârea de a se înscrie la teologie.

Deşi geneza *cărţii* până la versiunea ei finală din 1914 a durat exact un deceniu, *ideea* şi preocupările pe care ea le exprimă erau deja prezente încă din 1904, când – să nu uităm – Florenski avea doar 22 de ani. Ideea cărţii se va maturiza pe parcursul celor patru ani de teologie (1904-1908), găsindu-şi o primă formulare în teza de licenţă a teologului absolvent Pavel A. Florenski din 1908, cu titlul *Despre Adevărul religios* (*O relighioznoi istine*). Aceasta se prezenta deja sub forma a „zece scrisori către un prieten": 1. „Cele două lumi"; 2. „Îndoiala"; 3. „Unitatea Trinitară"; 4. „Lumina Adevărului"; 5. „Mângâietorul"; 6. „Contradicţia"; 7. „Gheena"; 8. „Creatul" (în prezenta ediţie, „Făptura"); 9. „Sofia"; 10. „Prietenia". Încadrate de un cuvânt „către cititor" şi o postfaţă, primele şapte scrisori au fost publicate în această versiune la Moscova cu titlul *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Scrisori către un prieten*, în colecţia *Voprosi relighii*, nr. 2, pp. 226-384 (şi în extras, 163 p.), Scrisoarea 8 a apărut în acelaşi an într-o

altă colecţie (*Relighia i jizn*, pp. 36-61), iar Scrisorile 9 şi 10 au fost publicate în 1911 în revista Academiei Teologice din Serghiev Posad, *Bogoslovski Vestnik*. Cu alte cuvinte, în nucleul său, publicat într-o primă versiune de un autor în vârstă de doar douăzeci şi şase de ani, faimosul *Stâlp*... florenskian nu e altceva decât o genială *teză de licenţă în teologie*. Amplificată cu două noi scrisori/capitole („Păcatul" şi „Gelozia"), dar cu eliminarea Scrisorii „Gheena", o a doua versiune lărgită a textului scrisorilor şi prevăzută cu note şi o serie de excursuri lămuritoare, cartea a fost prezentată de Florenski, în aprilie 1912, consiliului Academiei Teologice moscovite cu sediul în Lavra Troiţe-Serghieva ca proiect de teză de magistru (doctorat) în teologie sub forma cărţii *Despre Adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă* (*O duhovnoi istine. Opît pravoslavnoi feodiţei*), publicată în două volume (534 p. de text + LXXIII p. de note şi excursuri). Versiunea susţinută public pe 19 mai 1914 a tezei a fost însă una prescurtată, cuprinzând doar şapte scrisori şi un cuvânt „către cititor" (erau eliminate scrisorile „Sofia", „Prietenia", „Gelozia" şi excursurile). În acelaşi an, 1914, va apărea la editura de filozofie religioasă „Put" („Calea") din Moscova, sub titlul *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori* (*Stolp i utverjdenie Istinî. Opît pravoslavnoi feodiţei v dvenadţati pismah*), versiunea definitivă a cărţii (814 p.), incluzând 16 excursuri şi 200 de pagini de note. Aşa cum scria V. Rozanov, toată lumea aştepta cartea anunţată deja de câţiva ani: unii credeau că nu va fi publicată niciodată şi, dintr-o dată, apare un volum de aproape o mie de pagini, minuţios elaborat şi redactat (inclusiv tipografic), în care nici un rând nu era superficial şi „nu era îndoială că ne găseam în faţa unui volum menit să parcurgă o distanţă de invidiat, de secole de acum înainte".

Impactul considerabil al *Stâlpului*... ţinea fără îndoială de faptul că reprezenta povestea intelectuală şi religioasă a unei convertiri de tip special la creştinismul Bisericii Ortodoxe. Şi nu e de mirare că lectura ei a stat şi avea să stea în continuare până astăzi la originea convertirii multor intelectuali ruşi la ortodoxie (începând cu profesorul de filozofie Nikolai O. Losski – tatăl viitorului teolog Vladimir Lossky –, cu poeţii Osip Mandelştam, Maksimilian Voloşin şi alţii), aşa cum hirotonirea ca preot a autorului ei în 1911 avea să genereze o adevărată modă a preoţirii în rândurile intelectualilor ortodocşi ruşi (cel mai celebru exemplu fiind hirotonirea ca preot a profesorului de economie politică Serghi Bulgakov, de Rusalii, în anul 1917). În cazul lui Florenski, era vorba de o convertire de tip special, cel puţin la acea dată în Rusia. Majoritatea reprezentanţilor filozofiei religioase ruse din primii ani ai secolului XX redescoperiseră creştinismul şi Biserica după o perioadă de marxism, trecând printr-un interludiu idealist (cazul lui N. Berdiaev, S. Bulgakov şi alţii), fie plecând de la o formaţie intelectuală filozofică de tip german clasic (kantian, hegelian, neokantian etc.), fie pe calea estetică, erotico-ezoterică a „căutării lui Dumnezeu" (*bogoiskatelstvo*) promovate de o serie de poeţi şi artişti de orientare simbolistă, neoromantică, ce alcătuiau aşa-numita „nouă conştiinţă religioasă rusă": aceştia din urmă erau în general ostili creştinismului Bisericii, considerându-se reprezentanţii unui creştinism al viitorului, liber, mistic, profetic, fără legătură precisă cu instituţia eclezială (reciclând mai vechea teologie a istoriei şi revelaţiei trinitare succesive a abatelui Gioacchino da Fiore, † 1202, ei se considerau profeţii celui de-al „treilea testament" şi ai erei Duhului Sfânt – eră a libertăţii şi creativităţii –, menit să înlocuiască Noul Testament al Bisericii, reprezentantă a erei Fiului – eră a mântuirii şi ascezei –, aşa cum aceasta din urmă depăşise Vechiul Testament al lui Israel, în care s-a manifestat era Tatălui – eră a Legii şi dreptăţii. Această *pnevmatologie* heterodoxă va fi de altfel sever amendată de Florenski în Scrisoarea 5: „Mângâietorul" din *Stâlpul*... său).

Cazul lui Florenski se singulariza în tot acest context. El crescuse într-o atmosferă familială perfectă prin armonia ei afectivă şi deschiderea culturală, ştiinţifică şi artistică, dar imprimată de indiferenţa sceptică şi relativistă (tolerantă şi neagresivă) faţă de religiile istorice a tatălui, inginer, adept al ştiinţei, culturii şi al unei religii a umanităţii (şi cult al familiei) de inspiraţie pozitivistă. Deşi erau botezaţi – rit social obligatoriu în Imperiul ţarist ortodox al epocii – şi educaţi consecvent în spiritul unei dragoste necondiţionate faţă de adevăr, bine şi frumos, copiii familiei Florenski au fost menţinuţi într-o izolare aproape totală faţă de preocupările, reprezentările şi chestiunile religioase, considerate tabu în casa părintească (poate şi datorită faptului că cei doi părinţi, ţinând formal de Biserici diferite: ortodoxă – tatăl, armeană – mama, au vrut să evite pe calea iluminismului o schizofrenie religioasă în familie). Acest lucru va influenţa decisiv evoluţia spirituală şi formarea gândirii tânărului Pavel Aleksandrovici, al căror nerv va deveni ulterior tocmai lupta împotriva scepticismului şi reprimării relativiste a chestiunii Adevărului, Binelui şi Frumosului absolut. Refuzată fiind pe calea experienţei ecleziale nemijlocite a culturii şi a valorilor, Florenski face totuşi de timpuriu (cum ne spune în *Amintirile* sale) experienţa religioasă a misterului existenţei, sub forma percepţiei mistice a lucrurilor şi fiinţelor naturii şi unităţii magice a lumii tipice viziunii copilăriei. În aceasta din urmă va identifica ulterior „rădăcinile general umane ale idealismului" înţeles ca raţionalizare filozofică a misterului participării şi conectivităţii universale a existenţelor, celebrat simbolic, magic şi mistic în religie. În acest spirit, tânărul Pavel Aleksandrovici se va orienta de timpuriu spre ştiinţele naturii. Percepţia concretă a formelor şi conexiunilor din care este alcătuită natura va intra aici într-un surd conflict cu spiritul analitic, abstract şi disecant al ştiinţelor naturale ale epocii, care duce în liceu la criza universului magic al copilăriei. În ultimul an al gimnaziului însă, Florenski are revelaţia caracterului limitat, condiţionat şi relativ al cunoaşterii ştiinţifice, ceea ce îi provoacă o adâncă criză spirituală în care a avut revelaţia necesităţii existenţei unei viziuni generale asupra lumii care să justifice o cunoaştere integrală şi adevărul necondiţionat al existenţei. De aici a apărut interesul simultan dezvoltat deopotrivă spre matematică, filozofie şi religie. Anii decisivi pentru el sunt 1900-1904, când liceanul din Tbilisi devine student al Universităţii din Moscova; Florenski are întâlnirile esenţiale cu matematica, filozofia şi religia, de la care primeşte instrumentele hermeneutice, ştiinţifice, speculative şi teologice necesare pentru a-şi explicita experienţa fundamentală a existenţei făcută în copilărie. În fiecare dintre aceste domenii descoperă prezenţa unui set bipolar de opţiuni, în care trebuie ales şi se alege în fapt cu necesitate:

a) În matematică, Florenski optează – sub influenţa lui N. Bugaev – împotriva funcţiilor continue şi analizei (dia-bolice), pentru funcţiile discontinue şi aritmologie (numărul ca formă), precum şi pentru teoria mulţimilor transfinite şi a infinitului actual ale lui G. Cantor; în acestea descoperă un instrument filozofic menit să infirme reducţionismul analitic şi determinismul cauzal al ştiinţei fizice moderne, în favoarea unei viziuni complexe multi-stratificate a

planurilor simultane, ireductibile şi coexistente ale unui univers de forme multiple, corelate reciproc (sim-bolic), dar nedeterminat în sensul unei deschideri finale spre perfecţiune şi libertate.

b) În filozofie, Florenski optează tipologic pentru Platon împotriva lui Kant, respectiv pentru un realism obiectiv de tip antic şi medieval şi ontologic, împotriva subiectivismului psihologizant, iluzionist, fragmentar şi nominalist (în care percepe şi demască o formă de egoism metafizic); acest „platonism" este înţeles în lumina Întrupării ca idealism concret exprimat în mod spontan în experienţa general-umană a lumii proprie copiilor, ţăranilor şi oamenilor simpli din popor şi celor din societăţile primitive, aflate în contact magic şi mistic nemijlocit cu viaţa; aceştia tind în mod spontan spre o percepţie conectivă personal-comunitară concretă a realităţii, de tip simbolic, postulând o unitate concretă între ideal şi real, subiectiv şi obiectiv, aflată ca atare la antipozii separaţiei *fenomen – numen, divin – uman, subiectiv – obiectiv*, tipice pentru legătura abstractă cu lumea promovată de ştiinţa şi filozofia modernă şi teoretizată riguros de kantianism.

c) În religie, Florenski optează – sub influenţa duhovnicilor săi, episcopul Antoni Florensov şi stareţul Isidor Gruzinski – pentru creştinismul ortodox al Bisericii concrete, cu toate dogmele în frunte cu cea despre Sfânta Treime şi Persoana divino-umană a lui Hristos, Sfintele Taine, Liturghia, ritualurile, precum şi cu experienţa ei mistico-ascetică întrupată de Fecioara Maria şi de sfinţi, despărţindu-se categoric de „creştinismul" subiectiv anticlerical abstract, moralist, ideologic sau sentimental al intelectualităţii, promovat de Tolstoi, de poeţii simbolişti şi, în general, de reprezentanţii „noii conştiinţe religioase". Biserica, dogmele, Tainele şi riturile *ei*, alcătuiesc astfel pentru tânărul matematician devenit teolog spaţiul simbolic total şi concret de revelare şi de intrare în comuniune, sub forma unei experienţe concrete, personale şi comunitare în acelaşi timp, cu Dumnezeul concret descoperit de Hristos ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt: această experienţă unică şi indefinibilă a eclezialităţii (*ţerkovnost'*) este, după Florenski, criteriul decisiv al autenticităţii religiei şi filozofiei religioase care, detaşată de ea, cade în tentaţia ideilor generale abstracte (Florenski e critic inclusiv la adresa faimoasei „atotunităţi", *vseedinstvo*, solovioviene); pe de altă parte, eclezialitatea adevărată are un caracter ontologic dat, nu comunitar-consensual, ca la slavofili (de aceea Florenski va critica şi evita termenul abstract, pentru el, de *sobornost*, vehiculat drept criteriu colectiv al adevărului în ortodoxie de Homiakov şi ceilalţi slavofili). Cel mai aproape prin temperament şi relaţii personale tânărul Florenski s-a simţit de mişcarea simbolistă rusă („am fost mereu un simbolist", va spune în *Amintiri*), dar afinitatea cu simboliştii ţinea numai de intuiţia simbolicităţii structurale a existenţei şi culturii, nu şi de experimentele mistico-ezoterice, erotice şi apocaliptice ale acestora (de A. Belîi se va despărţi, după o prietenie ferventă, în urma fixării ideologice a acestuia în antropozofie).

Discontinuitatea, participarea şi eclezialitatea sunt constantele gândirii florenskiene încă de la prima expunere literară a ideilor sale, pe când era proaspăt absolvent al Facultăţii de matematică, în dialogul despre *Empiree şi empirie* (redactat în iunie 1904, dar rămas nepublicat până în 1987). Aici el arată că fundamentele ultime ale existenţei sunt religioase, şi ca atare ele nu sunt inventate, ci date în experienţa eclezială a Sfintelor Taine; această experienţă se distinge însă de experienţa (empirică) materială şi psiho-fizică obişnuită *naturalistă*, aplatizată şi reducţionistă; experienţa religioasă e spirituală, *simbolică*, conectând în profunzime planuri ale existenţei ireductibile, dar corespondente. Scris în stil platonic şi cu o clară tentă apologetică, *Empireea şi empiria* conţine prima formulare a „teodiceei" florenskiene, care avea să-şi primească explicitarea definitivă în *Stâlpul...*

Un alt pas în această direcţie îl constituie referatul susţinut de studentul teolog în anul II Florenski, pe 20 ianuarie 1906, în cadrul cercului de filozofie al Academiei Teologice din Serghiev Posad, cu titlul *Dogmatică şi dogmatism*. Aici el îşi exprimă deschis insatisfacţia produsă de sistemele de dogmatică produse de teologia de şcoală a secolului al XIX-lea („dogmaticile" voluminoase ale lui Makari Bulgakov, Filaret Gumilevski, Filaret Amfiteatrov sau Silvestr Malevanski, utilizate ca manuale în academiile teologice din Rusia prerevoluţionară); acestea ofereau o expunere pozitivă şi istorică a dogmelor şi încercau demonstrarea lor; tratându-le ca pe un corp de teze teoretice, ele eşuau inevitabil în „dogmatism" abstract, străin de viaţă şi experienţă. Eroarea metodologică a acestor „sisteme", observa sagace Florenski, stă în faptul că toate judecăţile dogmaticilor au drept subiect neschimbabil eul abstract al dogmatistului, iar drept predicat neschimbabil Divinitatea abstractă (nu Dumnezeul viu al Revelaţiei). Eliberându-se de dogmatism, dogmele ca sistem de scheme teologice fundamentale trebuie umplute cu conţinut experimental nemijlocit accesibil; dogmatica trebuie să redevină ştiinţă experimentală. Dar pentru ca să rămână dogmatică (*teo*-logică, nu teo-*logică*, cum ar spune astăzi Jean-Luc Marion), trebuie ca din subiectivă şi condiţionată uman să devină obiectivă şi necondiţionată prin schimbarea subiectului ei: Dumnezeu, respectiv Hristos, trebuie să devină subiectul, iar omul, predicatul ei. Teologia trebuie să exprime, să imite în sens invers realitatea religioasă a mântuirii omului prin unire cu Dumnezeu. Această unire realizată în mod unic şi definitiv în Iisus Hristos este rezultatul a două mişcări concomitente: pogorârea şi golirea (*kenosis*) de Sine a lui Dumnezeu spre om, prin care se realizează justificarea omului (antropodiceea) ca afirmare a lui de către Dumnezeu şi, respectiv, urcuşul omului spre Dumnezeu şi umplerea sa de către Dumnezeu sau îndumnezeirea (*theosis*) lui ca justificare (teodiceee) şi afirmare a lui Dumnezeu de către om cu ajutorul lui Dumnezeu; fiindcă, în cele din urmă, antropodiceea şi teodiceea nu sunt decât expresia pogorârii în noi şi a urcuşului harului divin cu noi înapoi spre Dumnezeu. În *Dogmatică şi dogmatism*, Florenski formula astfel, încă din 1906, ca student teolog în anul II, sensul principial şi arhitectura gândirii sale teologico-religioase.

Asupra chestiunilor de metodă Florenski va reveni mai pe larg pe 19 mai 1914, în discursul de susţinere a tezei de doctorat (publicat ulterior cu titlul *Raţiune şi dialectică*), în care a explicat mai exact sensul demersului („teodiceea") şi metodei adoptate („dialectica") în *Stâlpul şi Temelia Adevărului*. Plecând de la definiţia ontologică a religiei – „viaţă a noastră în Dumnezeu şi a lui Dumnezeu în noi" – şi de la fenomenologia ei – „sistem de acte şi trăiri care asigură sufletului mântuirea, iar psihologic, echilibrul vieţii sufleteşti" –, Florenski precizează mai limpede conţinuturile celor două căi – ascendentă şi descendentă – reprezentate de teodicee şi antropodicee. Deşi nu pot fi separate decât metodologic, orice mişcare religioasă unind antinomic ambele căi, ele pot fi tratate distinct, întrucât corespund unor faze diferite din evoluţia conştiinţei

religioase personale şi sociale: calea ascendentă e proprie începătorilor în viaţa ascetică şi duhovnicească, pe când cea descendentă, mai dificilă, e proprie celor ce înaintează temeinic în ea şi presupune o maturitate spirituală câştigată. Pe scurt, antropodiceea, cale practică prin excelenţă, tematizează diferitele moduri şi trepte ale pogorârii divine în cultul şi Tainele Bisericii având în centru hristologia, iar ca metodă formală ontologia. Teodiceea este o cale ascetic-contemplativă purificatoare şi are ca temă mântuirea raţiunii prin urcuşul ei spre temeiul său divin; în centrul ei stă dogma, hristologia şi *pnevmatologia*, iar metoda formală e gnoseologia. Gândirea pusă în joc aici nu poate fi deci abstract-didactică, analitic-clarificatoare şi de-finitorie („metafizică" am spune azi, după Heidegger, expresie a unei raţiuni dominatoare şi stăpânite de voinţa de putere), ci dialectic-dialogică (manifestată literar sub forma unor scrisori către un prieten), desfăşurată viu într-o relaţie continuă cu realitatea ultimă şi vizând evidenţierea integralităţii şi plenitudinii acesteia: e o gândire-relaţie personală, o „nuntă între cunoscător şi cunoscut", care pătrund astfel unul în altul. Fapt decisiv, „aici nu noi definim obiectul, ci obiectul se defineşte pe sine", iar gândirea participă-imită Revelaţia Absolutului. Departe de a fi o reducere – în sens kantian – a religiei şi Absolutului în limitele raţiunii, este vorba de o readucere a limitelor raţiunii în nelimitatul Absolutului dat în religia revelată. Programul acestei filozofii religioase postmetafizice este exprimat fără echivoc: „S-a filozofat destul asupra religiei şi despre religie, acum trebuie filozofat în religie, cufundându-ne în mediul ei", care este eclezialitatea interpersonală constitutivă a Revelaţiei, care este experienţa comunicării ei descendente şi a primirii ei ascendente.

O influenţă decisivă asupra articulării figurii teodiceei ca mântuire a raţiunii de contradicţii interioare şi scepticism prin recursul la dogmele Bisericii a exercitat-o asupra lui P.A. Florenski sistemul filozofico-religios elaborat ca proiect de teză de doctorat de arhimandritul de la Optina, Serapion Maşkin. Manuscrisul uneia dintre versiunile acestui sistem se afla spre referire şi revizuire la îndrumătorul tezei de licenţă a lui Florenski, profesorul de filozofie A. Vvedenski, unde a şi fost consultat de Florenski. Entuziasmat de coincidenţa dintre preocupările lor – mai ales de accentul pus pe caracterul antinomic al cunoaşterii şi existenţei şi pe necesitatea reîntemeierii raţiunii pe depăşirea scepticismului –, tânărul Florenski intră în corespondenţă cu arhimandritul Serapion, dar întâlnirea plănuită la Optina nu mai are loc din pricina decesului subit al primului în februarie 1906. Întors de la Optina, Florenski va aduce cu el la Moscova voluminosul manuscris (2250 p.) conţinând versiunea ultimă a „sistemului unei viziuni creştine asupra lumii" elaborat de Serapion Maşkin, fără a reuşi să-l publice, dar valorificându-l în Scrisorile 2-4 ale *Stâlpului...* (fapt mărturisit deschis în nota 27 şi explicat prin concluzii afine deduse inevitabil din puncte de plecare comune sau similare).

Elaborată într-o primă formă încă din teza de licenţă în teologie, *Despre Adevărul religios* din 1908, teodiceea lui Florenski (care pe atunci avea, să nu uităm acest detaliu, doar 26 de ani) îşi propune să dea un răspuns la problema fundamentală a cunoaşterii: cum este cu putinţă raţiunea într-o lume în care totul este condamnat la efemeritate şi incertitudine şi în care „singurul lucru sigur e că nimic nu e sigur şi nimic nu e mai nenorocit şi mai trufaş decât omul" (Pliniu cel Bătrân). Esenţialul acestui răspuns e cuprins în Scrisorile 2 şi 3, despre „Îndoială" şi „Unitatea Trinitară". Raţiunea este posibilă prin adevăr, iar adevărul e garantat de certitudinea judecăţilor. Judecăţile oferă însă certitudinea aserţiunilor lor fie imediat prin intuiţie (reală, dar finită), fie prin intermediul discursivităţii (raţională, dar infinită) a argumentelor. Cu alte cuvinte, raţiunea umană este iremediabil scindată între finitudinea intuiţiei concrete, care explică un lucru prin el însuşi şi funcţionează pe baza principiului identităţii (A = A), şi infinitatea discursivităţii abstracte, care explică un lucru prin alt lucru şi are la bază principiul raţiunii suficiente (A = B). În aceste condiţii, raţiunea este cu putinţă numai dacă aceste două principii coincid nu doar ca postulat formal, ci obiectiv, într-o entitate paradoxală, autocontradictorie – în acelaşi timp reală şi raţională, intuitivă şi discursivă, finită şi infinită, imobilă şi mobilă, mai exact, un subiect care să aibă prin el însuşi şi în el însuşi date ca infinit actual atât momentul raţionalităţii infinite, cât şi al realităţii finite. Scindată între intuiţionism şi raţionalism, realism şi idealism, raţiunea nu poate evita autodestrămarea scepticismului decât prin probabilism: cu alte cuvinte, poate construi ipotetic un model raţional probabil al adevărului inaccesibil, căutând apoi modul şi locul în care ar putea face experienţa lui concretă. Modelul ipotetic postulat al Adevărului este cel al Subiectului care se contemplă pe Sine prin Altul într-un al Treilea, e relaţia-substanţă sau substanţa-act care uneşte un Eu cu un El printr-un Tu. Acest subiect al Adevărului există însă potrivit unei legi a identităţii de tip nou superior (în care Florenski vede descoperirea esenţială a arhimandritului Serapion Maşkin): o lege a identităţii concrete care se afirmă pe sine în dăruire de sine afirmând alteritatea (A este A pentru că este non-A = B / B este B şi non-B = C / C este C şi non-C = A), iar nu afirmându-se exclusiv pe sine în egoism şi izolare.

Aceste două tipuri ale legii identităţii corespund celor două moduri de înţelegere a dogmei Triunităţii divine în secolul al IV-lea: ca *homoousie* (consubstanţialitate) sau identitate numerică perfectă a iubirii ontologice a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt (în ortodoxia niceeană, atanasiană) sau ca *homoiousie* (similitudine substanţială) sau identitate generică a trei indivizi divini izolaţi şi juxtapuşi exterior (în heterodoxia ariană). *Homoousia* şi *homoiousia* sunt simbolurile a două tipuri de filozofie (şi cultură): prima e filozofia spirituală a spiritului, ideii, raţiunii, persoanei a Bisericii Ortodoxe bazate pe legea depăşirii spirituale a identităţii în credinţă şi iubire, a doua este filozofia carnală a conceptului, intelectului şi lucrului a culturii moderne bazată pe exacerbarea identităţii prin egoism şi necredinţă; prima duce la sfinţenie şi viaţă, la refacerea integralităţii şi transfigurarea ascetică a omului, iar prin om la manifestarea sofianică a întregii existenţe create, cea de-a doua descompune raţiunea, precum şi existenţa umană şi cosmică, desfigurând-o prin păcat şi făcând-o să eşueze în moarte şi gheenă (iad) (Scrisorile 7-12 descriu pe larg tocmai consecinţele şi implicaţiile acestor două ontologii opuse: „Păcatul" şi „Gheena", respectiv „Făptura" şi „Sofia", „Prietenia" şi „Gelozia"). Raţiunea are deci de ales (asemenea lui Heracles la răscruce din mitologie) între „două căi": între *homoousie* şi *homoiousie*, între ontologie şi psihologie, între iubire religioasă şi egoism metafizic, fiindcă între *Treime şi Gheenă* (între Împărăţie şi Iad) *tertium non datur*. Pariul pascalian e inescamotabil: între infinitul nesigur şi nimicul sigur raţiunea trebuie să mizeze pe infinitul nesigur sau (în formularea lui Arnobius din secolul al V-lea), între două opţiuni nesigure, trebuie preferată cea care dă speranţă celei care nu oferă speranţă.

Trecerea de la adevărul lumii – finit şi nesigur dar dat actual – la adevărul dogmei – sigur, raţional şi infinit dar numai potenţial – cere saltul credinţei. Începutul credinţei e trecerea de la continuitatea monistă a raţiunii metafizice – care în locul Adevărului se preferă pe sine şi evidenţele proprii – la discontinuitatea dualistă a raţiunii, care-şi sacrifică autoafirmarea pentru a se supune legii automanifestării Adevărului însuşi. Fiindcă nu noi cunoaştem Adevărul, Adevărul se cunoaşte pe sine – şi pentru a-l cunoaşte, raţiunea trebuie să consimtă prin credinţă schimbarea subiectului: credinţa este astfel un *experimentum crucis*, în care eul încetează a mai fi eu, gândirea nu mai este a mea, fiindcă însuşi Adevărul ia în noi locul eului, silindu-ne să-l cunoaştem şi să participăm/imităm automanifestarea *Lui*. Credinţa este deci aplicarea în planul minţii a legii paradoxale a alteroidentităţii, o lege ascetică – credinţa este răstignirea minţii, aşa cum asceza este răstignirea trupului – prin care raţiunea se uită pe sine şi se realizează pe sine în Adevăr, a cărui lege internă se revelează în Treime a fi tocmai alteroidentitatea kenotică a Iubirii.

În saltul de la reconstrucţia probabilistică a Adevărului posibil la experienţa concretă actuală, reală a Adevărului (sau, în sensul lui Schelling, de la „filozofia negativă" ca efort al raţiunii de a anticipa formal posibilitatea unui adevăr pozitiv, la „filozofia pozitivă" a gândirii care se realizează din interiorul Revelaţiei asumate ca hermeneutică a conţinuturilor ei fundamentale), punctul de sprijin este dogma trinitară a Bisericii, sedimentare intelectuală a figurii adevărului Revelaţiei, postulată de raţiune, dar realizată în afara ei. Nucleul apologetic al teodiceei florenskiene îl constituie astfel ipoteza matematic-logică a triunităţii, pe care Florenski declară că a obţinut-o printr-un algoritm de logică simbolică ce poate fi exprimată şi într-un limbaj strict formalizat. Dar afirmaţia că Sfânta Treime este soluţia problemei gnoseologice, a raţiunii – Adevărul are un sens nu teoretic, abstract, ci practic, concret, rezolvându-se în credinţă şi iubire („cunoaşterea devine iubire", potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa). Iubirea, a cărei esenţă metafizică e depăşirea supralogică a autoidentităţii, este însăşi fiinţa lui Dumnezeu (Care nu are iubire, ci *este* iubire), explicitată personal ca Eu – Tu – El în Tatăl – Fiul – Duhul Sfânt. Florenski leagă cele trei moduri personale de cele trei transcendentalii supreme: Adevărul – Binele – Frumosul; acestea sunt cele trei „faţete" personale (ipostatice) ale unicei vieţi spirituale manifestate ca Adevăr (pentru Eu), Bine (pentru Tu) şi Frumos (pentru El) (cunoaşterea, acţiunea şi contemplaţia actualizează iubirea în dinamica relaţiilor interpersonale atât în plan divin, cât şi creat). Din *homoousia* intratrinitară, iubirea lui Dumnezeu se autocomunică sofiologic creaţiei gândind-o din veci, creând-o în timp şi recunoscând-o spre Sine Însuşi în *homoousia* eshatologică finală.

Primele şase scrisori din *Stâlpul...* ni-l arată în fapt pe Florenski mişcându-se în permanenţă între kantianism şi isihasm (trecând prin Cusanus), între analitica antinomică a judecăţii scindate între intuiţie şi discurs, finit şi infinit, postulând un Adevăr-Subiect Trinitar pe care raţiunea îl poate gândi formal (pe modelul *coincidentia oppositorum*), dar pe care nu şi-l poate da singură (pentru că nu poate sintetiza singură antinomia), ci poate doar să-l primească în dar ca Lumină a Adevărului (Duhului Sfânt) accesibilă în experienţa spirituală a ascezei credinţei şi a vederii luminii taborice realizate în sfinţi. Adevărul se autoreveleazǎ liber în Duhul Sfânt ca lumină, puritate şi frumuseţe (filo-sofia devine filo-calie). Lumina adevărului e o lumină intelectuală al cărei conţinut e Subiectul treimic al Adevărului, oferită în Duhul Sfânt ca intuiţie într-o experienţă estetic-filocalică, în care lumina devine una cu sfântul, iar sfântul devine la rândul lui lumină. Există însă o corelaţie între luminare şi revelaţie, între lumină şi dogmă. Nu orice experienţă a luminii oferă concret Lumina Adevărului, ci numai Lumina Duhului Sfânt, Lumina Treimii, revelată de Hristos. În afara lui Hristos (în neoplatonism, de exemplu), Treimea e o simplă ipoteză abstractă, iar vederea luminii – o intuiţie fără conţinut.

Cunoaşterea Adevărului are deci o structură ontologică echivalentă cu actul religios fundamental prin care Dumnezeu intră în eul cunoscător ca subiect al cunoaşterii şi eul intră în Dumnezeu-Treime ca Adevăr obiectiv. În ultimă instanţă, cunoaşterea e o ieşire şi intrare reciprocă a subiectului în obiect şi a obiectului în subiect, după modelul perihorezei dintre natura divină şi natura umană unite ipostatic în Hristos. Forţa care realizează atât unirea între divin şi uman (întruparea şi îndumnezeirea), cât şi între subiect şi obiect, care actualizează religia şi transformă cunoaşterea în act ontologic este iubirea (la Florenski, realismul şi personalismul se împletesc într-un realism al iubirii). Refuz al aseităţii satisfăcute de sine a raţionalismului, iubirea deconstruieşte autoafirmarea egoistă şi violentă a eului (exprimată în egoismul metafizic al principiului identităţii: eu = eu) care obiectivează, nivelează şi mortifică întreaga existenţă, şi-l transformă în persoană care există şi promovează, după modelul Triunităţii divine, un ethos descentrat subiectiv şi centrat pe alteritatea lui Dumnezeu, a celorlalte persoane şi a cosmosului întreg în ireductibilitatea şi diferenţa lor.

Contribuţia fundamentală a lui Florenski este, cum s-a observat mai de mult (N. Losski), tocmai transferul (cu ajutorul ideii de *homoousie*) a dogmei trinitare din teologia pură în metafizica existenţei create; altfel spus, în transformarea dogmei trinitare (a identităţii ei relaţionale, dinamice) în cheie hermeneutică pentru înţelegerea temeiurilor ultime ale tuturor planurilor existenţei, în fundament nu numai al religiei, ci şi al ştiinţei şi culturii, al întregii existenţe. Identitatea dinamică a Subiectului Treimic al Adevărului, în care Unul e constituit de Celălalt în vederea şi sub privirea unui al Treilea, se reflectă în întreaga existenţă creată: toate fiinţele, şi în primul rând persoanele, există adevărat numai când sunt întemeiate de relaţia cu celelalte, activând liber împreună o unitate consubstanţială de tip dialogic-relaţional, nu dialectic-sintetic. *Homoousia* exprimă Adevărul realizat ca Iubire şi Frumuseţe. Pentru Florenski, există adevăr (creat) pentru că există Adevăr (Creator-Treime), care este Adevăr pentru că este Iubire; de aceea gândirea sa a şi fost pe drept cuvânt interpretată ca o „metafizică a iubirii" (R. Slesinski, 1984). În teodiceea sa eclezială, teologia trinitară devine la el ontologie trinitară-relaţională – în acelaşi timp riguros realistă şi radical personalistă – şi gnoseologie kenotic-relaţională, în care condiţia consistenţei existenţei şi cunoaşterii tuturor fiinţelor este, paradoxal, depăşirea şi dăruirea de sine în iubire, cum arată experienţa spirituală a sfinţilor Bisericii.

Prin ontologia sa trinitară, *homoousiană*, sofiologică şi antinomică în acelaşi timp, Florenski se singularizează în peisajul filozofiei religioase ruse (trinitarismul şi antinomismul florenskian fiind ulterior reluate, dar într-un demers strict teologic, numai de V. Lossky, 1944). Vl. Soloviov sau S. Bulgakov au încercat amândoi să concilieze metafizica atotunităţii preluată prin intermediul marilor sisteme ale idealismului german (Schelling şi Hegel) cu dogma

divino-umanităţii interpretată în cheie sofiologică. Diferenţa esenţială stă în refuzul lui Florenski de a accepta modelul dialectic al reconcilierii, în locul căreia afirma riguros (în Scrisoarea 6: „Contradicţia") menţinerea şi chiar radicalizarea antinomiilor în toate planurile cunoaşterii şi existenţei, şi în primul rând în religie („Unde nu e antinomie, nu e credinţă"): antinomia nu este rezolvată logic sau dialectic, ci trăită practic într-o viaţă spirituală alcătuită din antinomii exasperante. În viaţa religioasă, Duhul Sfânt nu rezolvă în sens de dezamorsare, ci escaladează antinomiile Dumnezeu – lume, duh – trup, feciorie – căsătorie etc. până la totala lor suprapunere şi întrepătrundere („perihoreză") paradoxală într-o *homoousie* riguros autocontradictorie, dar perfect echilibrată în manifestarea simbolică a tuturor particularităţilor individuale şi contrastante ale existenţelor. În ultimă instanţă, motivaţia ultimă a coincidenţei dintre antinomism şi *homoousianism* în gândirea lui Florenski nu e alta decât egala sa pasiune atât pentru particular, cât şi pentru universal, atât pentru individual (formă), cât şi pentru relaţie, dorinţa tenace de a respecta şi recupera complexitatea şi bogăţia mirifică (cosmică) a existenţei (care e întotdeauna *co*-existenţă), evitând atât reducţia ei metafizică mutilantă, unificarea nivelatoare, cât şi pulverizarea ei haotică.

Scrisorile 7-12 – ce alcătuiesc partea a doua a „teodiceei" florenskiene – detaliază teologico-filozofic cele „două căi": calea autoidolatriei eului, a egoismului metafizic, conducând, prin ruperea relaţiilor cu Dumnezeu, la desfigurarea, dezintegrarea psihologică, morală şi fizică a existenţei în nebunie, păcat, moarte (Scrisorile 7: „Păcatul" şi 8: „Gheena"); şi, respectiv, calea ascetică a credinţei şi spiritualizării, care duce la refacerea integrităţii (*ţelo-mudrie, sophrosyne*) antinomic-simfonice în persoana frumoasă a ascetului (Scrisoarea 9: „Făptura"), în care se întrevede *homoousia* cosmică în calitatea de structură originară a creaţiei transfigurate prin unitatea ei protologică, ecleziologică şi eshatologică cu Dumnezeu-Treime (Scrisoarea 10: „Sofia"). Identitatea dinamică sau *homoousia* sofianică a creaţiei se realizează ca depăşire de sine nu numai în iubirea ascetică universală (*agape*) a ascetului, ci şi în prietenie (*philia*), afecţiune individualizată exclusivă între un eu şi un tu; constituind o micro-*homoousie* diadică preliminară, prietenia e nu numai celula de bază a Bisericii, ci, prin efortul de autodepăşire prealabilă şi chiar fără asceză a eului spre un tu, şi „mediul în care începe revelarea Adevărului" (Scrisoarea 11: „Prietenia"). Recuperarea particularului şi a afecţiunii faţă de *haecceitatea* lui unică prin prietenie implică şi reabilitarea ontologică a forţei care menţine eul în afecţiunea faţă de o persoană anume (atât în prietenie ca *homopsychia*, cât şi în căsătorie ca *homosarkia*), care este gelozia; o virtute neglijată sau discreditată de moderni, gelozia are o justificare nu doar biblică, ci şi o motivaţie ontologică în necesitatea reinvestirii unicităţii şi particularităţii ireductibile a persoanelor (Scrisoarea 12: „Gelozia"). Gelozia şi credinţa sunt astfel cele două forţe care constituie iubirea ca o coincidenţă între *homoousie* şi antinomie, între universalitate şi particularitate, între depăşirea de sine a eu-lui şi salvgardarea tu-ului. Realizarea *homoousiei* se face peste tot prin menţinerea opoziţiilor şi contradicţiilor, atât în plan divin, cât şi în plan general creat şi uman: în cunoaştere şi în iubire, în ştiinţă, filozofie şi religie, Dumnezeul-Treime îşi oglindeşte astfel propria Sa opoziţie internă, care e sursa şi modelul *homoousiei* Sale şi al *homoousiei* generalizate a întregii existenţe. Legile ei nu sunt identitatea, contradicţia, terţul exclus sau raţiunea suficientă, ci

coincidenţa contrariilor şi comunicarea idiomurilor, logica paradoxală, kenotică a iubirii şi relaţiei – realizate desăvârşit în veşnicie în viaţa intratrinitară, această logică e anticipată imperfect – în luptă cu puterile egoismului şi haosului – în viaţa mistică, sacramental-liturgică şi istorică a Bisericii, întemeiate toate pe mărturisirea şi aplicarea dogmei trinitare; dar, e convingerea lui Florenski, ea se regăseşte la baza întregii cunoaşteri existente cosmice, culturale, sociale şi istorice.

Ideea matematică a discontinuităţii, ideea filozofică a antinomiei şi ideea teologică a *homoousiei* sunt coloanele ce susţin edificiul „teodiceei ortodoxe" florenskiene, încoronat de cele două turle reprezentate de teoriile Sofiei şi Filiei, reprezentând explicitarea cosmologică şi antropologică a ontologiei trinitare şi ecleziale, aşa cum se prezentau ele unui matematician teolog rus la începutul secolului XX. Scrisorile despre Sofia şi despre Prietenie (nota 551 invocă prietenia şi iubirea spiritualizată, mult mai personală decât relaţia dintre un episcop şi o diaconiţă, care i-a legat pe Ioan Hrisostom şi Olimpiada*) sunt

* Această notă e de ajuns pentru a infirma aserţiunile hazardate ale lui Richard F. Gustafson, prefaţatorul recentei (1997) traduceri americane apărute la Yale University Press a *Stâlpului*... florenskian, pentru care „centrul liric şi ideea culminantă a întregii cărţi" şi, în acelaşi timp, „doctrina sa cea mai controversată" este „iubirea ca prietenie". Prietenia ar fi, într-o lectură strict contextuală, răspunsul lui Florenski la mutaţiile survenite în înţelegerea iubirii în cultura rusă o dată cu „chestiunea feminină" la mijlocul secolului al XIX-lea şi culminând cu mistica erotică a simboliştilor. Dacă în *Ce-i de făcut?* (1863) Cernişevski pleda pentru o iubire raţională, sexuală, dar eliberată de orice dependenţă, inclusiv de căsătorie; dacă în *Sonata Kreutzer* (1890) Tolstoi pleda pentru o respingere ascetică de tip gnostic radicală a sexualităţii şi căsătoriei, dacă în *Sensul iubirii* (1892-1894) Soloviov încerca să reabiliteze sensul iubirii sexuale sublimând-o potrivit unei teorii teologice privitoare la androginie ca relaţionalitate originară a persoanelor umane; dacă la începutul secolului XX un Rozanov predica divinitatea sexualităţii în cadrul familiei burgheze potrivit unui original creştinism falic, iar simboliştii Dmitri Merejkovski – Zinnaida Hippius trăiau într-un *ménage à trois* despre care credeau că este embrionul Bisericii spirituale a viitorului, în acest context în care nu puţini artişti şi poeţi urmau exemplul homosexualităţii unui Ceaikovski, noţiunea de prietenie la Florenski ar avea „o nuanţă hotărât homofilică, dacă nu chiar homoerotică. Şi acest lucru e semnificativ teologic (*sic*!) chiar şi pentru epoca noastră. În prezentarea pe care o face eclezialităţii, Florenski descentrează căsătoria heterosexuală pentru a privilegia perechile de prieteni". Dacă ne gândim la faptul că Florenski a fost un familist convins şi fericit, a susţine că pentru el „căsătoria ar fi o rămăşiţă a vieţii păgâne binecuvântată acum de Biserică, prietenia în schimb este inerent creştină" şi că „*Stâlpul*... lui Florenski este prima teologie care plasează relaţiile între persoanele de acelaşi sex în centrul viziunii sale" (p. XX) sfidează nu doar evidenţele, dar reprezintă mostre clare ale unui delir interpretativ *politically correct* tipic pentru mediul intelectual şi academic american actual. Lucrurile nu se opresc aici, fiindcă, în viziunea distorsionată a aceluiaşi exeget, dacă în *Stâlpul*... scrisoarea despre prietenie este o apologie camuflată a homosexualităţii, scrisoarea despre Sofia este o pledoarie ecologistă („Sofia e marele simbol al viziunii ecologice") şi feministă *avant la lettre*: „Sofia e şi un simbol feminin, cea mai consistentă imagine a aspectului feminin al Divinităţii din tradiţiile creştine. În timp ce simpatiile etice ale lui Florenski par să stea mai mult de partea concepţiei sale homofilice despre prietenie, concepţia sa estetică şi mistică despre Sofia ar trebui să ofere sugestii pentru restructurarea feministă a teologiei aflată în curs de desfăşurare" (p. XXII). *No comment.*

veritabile capodopere ale genului. În Scrisoarea 10: „Sofia", Florenski pune în joc și articulează hermeneutic o erudiție interdisciplinară copleșitoare (exegetică patristică, liturgică, iconografică), atentă la nuanțe și la sensurile multiple ale simbolurilor, cu scopul de a explicita viziunea creației transfigurate în Dumnezeu-Treime. Spre deosebire de Soloviov (anterior) sau Bulgakov (ulterior), Florenski evită orice speculație, nu face sofiologie mistic-romantică (inspirată din romanticii germani, Böhme sau gnostici) ori teoretică, dedusă din principii abstracte superioare, ci interpretează pur și simplu (desigur, în perspectiva gândirii sale antinomice și *homoousiene*) imensa cantitatea de elemente din Tradiția Bisericii ce vorbesc despre Înțelepciunea lui Dumnezeu: Scriptură, scrieri patristice (mai ales Atanasie și Augustin), liturgice sau iconografice (de tip angelic, ecleziologic sau mariologic). În esență, Sofia este personalitatea ideală a creației gândită din veci de Dumnezeu-Treime ca Fiică a Tatălui, Mireasă/ Maică a Fiului și Fecioară a Duhului; ea exprimă receptivitatea, sponsalitatea și virginitatea (*devstvenost*) ca esență protologică și eshatologică a creației îndumnezeite și destinate din veci să alcătuiască un al patrulea Ipostas ideal creat, nu creator, îndumnezeit, nu îndumnezeitor, al creației unite cu Dumnezeu-Treime. Dificultatea înțelegerii Sofiei vine din statutul ei nu doar *homoousianic*, ci și antinomic: necreată, preexistentă și una în Dumnezeu (ca gând veșnic al Său, nu ființă a Lui), ea este creată și multiplă în lumea existentă pe care o conduce ca un Înger păzitor al ei spre destinul ei eshatologic. Spre deosebire de sofiologia patristică însă, care avea un sens hristologic și unde Sofia era văzută a fi în Logosul divin umanitatea sa preexistentă în calitate de *Verbum incarnandum*, Florenski dezvoltă sofiologia într-un sens mai degrabă *pnevmatologic*, mariologic și ecleziologic: dacă Hristos este Capul Bisericii, Maria este inima ei. Dar la Maria e accentuată nu atât hristoforia sau theotokia ci în relație cu umanitatea istorică a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, cât mai cu seamă virginitatea ei (*aeiparthenia*), *pnevmatoforia* și sofioforia ei (Maria e Sofia, dar Sofia nu este numai Maria), care fac din ea Îngerul păzitor al creației și Mireasa Veșnică a Logosului divin preexistent, accente în deplin acord cu caracterul programatic *pnevmatologic* al „teodiceei" în concepția lui Florenski (a se vedea nota 68, care răspunde anticipat obiecțiilor ulterioare: hristologia ține de „antropodicee"; absentă în *Stâlpul...*, ea îl expune pe autor „riscului de a fi numit creștin fără Hristos").

Desigur, Sofia și Prietenia nu erau singure *Stâlpul și Temelia Adevărului* (*I Timotei* 3, 15); acesta era în primul rând Biserica, locul și modul (*topos* – *tropos*) – expresia lui P. Nellas – în interiorul căruia Duhul Sfânt, lumina taborică, Treimea-Unime, Fecioara, asceza integralității, legea spirituală a identității sunt cele ce realizează Sofia și Prietenia ca manifestări în existență ale Adevărului trinitar prin care El Însuși ne atrage spre El, fiindcă în cele din urmă „Adevărul Însuși e Cel ce ne silește să căutăm adevărul" (Macarie cel Mare).

Grupul celor 12 scrisori ale *Stâlpului...* este dublat apoi de cele 15 excursuri de cele mai diferite genuri care nu doar etalează incredibila erudiție matematică, logică, filozofică, etimologică, medicală și iconografică a tânărului doctorand, ci oferă infrastructura instrumentală și culturală presupusă în aserțiunile scrisorilor. Obligatorii sunt nr. 15: „Câteva noțiuni din teoria asupra infinitului", nr. 17: „Iraționalitățile în matematică și dogmă" sau nr. 29: „Note despre trinitate". Extrem de importante pentru o lectură avizată mi se par apoi câteva dintre

cele 1058 de note finale: nota 28 despre clasificarea logicilor; notele 183 și 837 despre discontinuitate; notele 209 și 838 despre antinomii; nota 128 despre lumina taborică și disputele despre energiile necreate care „au precizat fundamentele gnoseologiei ortodoxe și părți esențiale ale ontologiei"; nota 2 despre relația ideilor sale cu slavofilismul și dublul sens al noțiunii de viață: spiritual (*zoe*) și natural (*bios*); notele 5 și 703 cuprinzând delimitarea principială a lui Florenski față de caracterul conciliant al filozofiei lui Soloviov și esențialismul sofiologiei sale; notele 27 și 1039 despre dependența unor idei esențiale ale „teodiceei" sale de sistemul de filozofie creștină al arhimandritului Serapion Mașkin; nota 68 explicând absența hristologiei din „teodicee"; nota 185 împotriva principalilor reprezentanți ai „noii conștiințe religioase"; nota 283 despre „prostie" ca metodă de luptă contra lui Dumnezeu și evoluționism, istorism, mecanicism drept cazuri particulare ale prostiei actuale; nota 289 despre rușine; nota 605 despre aspectul verbelor ce ar trebui folosite în vorbirea despre Dumnezeu; notele 21 și 748 despre caracterul ontologic al numelor; nota 568 despre frumusețea spirituală; notele 837 și 1045, care ni-l arată pe Florenski, în 1914, la curent nu numai cu matematica infinitului a lui Cantor, dar și cu teoria cuantică a lui M. Plank (1900) și, respectiv, cu teoria relativității a lui Einstein, Minkovsky, Lorenz.

Toate aceste referințe revelau nu numai afinități și delimitări esențiale, dar ofereau și importante chei de lectură ale *Stâlpului...* Nu se poate spune însă despre contemporani că au reușit să perceapă și să interpreteze adecvat această multitudine de informații și piste de gândire. Mai mult ca sigur, au văzut în ele doar pasiunea excentrică a unui spirit enciclopedic. Abia astăzi, privind retrospectiv, putem constata faptul că Florenski nu numai că era la curent cu cercetările de ultimă oră din matematică și fizică, dar anticipa solitar consecințe filozofice ce aveau să fie trase abia după formularea exactă a mecanicii cuantice în 1925-1926 sau după formularea în 1931 a faimoasei teoreme a lui Gödel. Tânărul matematician convertit în teolog a înțeles că în știința modernă completitudinea se obține doar cu prețul sacrificării univocității, respectiv al noncontradicției, iar de dragul completitudinii trebuie renunțat la noncontradicție. Discontinuitatea și antinomicitatea au rolul de a asigura completitudinea. Discontinuitatea originară a existenței era legată la Florenski de o viziune a realității alcătuită din multiple planuri ireductibile, de sine stătătoare, dar conectate într-o relație de corespondență ierarhică de tip simbolic reflectată în cunoaștere sub forma unei multiplicități de puncte de vedere și descrieri în același timp distincte și ireductibile, dar și complementare. În universul florenskian, simplul, continuul sunt excepția, realitatea e complexă și în ea domină contradicțiile și discontinuitățile. De aceea, în descifrarea ei trebuie plecat nu de la generalul abstract mort, ci de la concretul particular viu. Discontinuitatea și antinomia nu țin numai de insuficiența spiritului cunoscător (ca la Kant): ele trebuie interpretate nu numai gnoseologic, ci și ontologic: lucrurile însele sunt antinomice și discontinue. Pe de altă parte, antinomia și discontinuitatea – escaladate, nu reconciliate la Florenski – permit adecvarea spiritului cunoscător la obiecte complexe și la o realitate a cărei integralitate e direct proporțională cu complexitatea ei.

Criticile *Stâlpului...* îndată după apariție sunt elocvente pentru dificultatea de care s-a izbit înțelegerea autentică a sensului gândirii florenskiene și noutății

ei printre contemporani, fixând totodată registrul emoţional al evaluărilor oscilând între exaltare şi contestare, precum şi o serie de clişee şi scheme (din trecut sau prezent) vehiculate necritic până în zilele noastre. Astfel, V. Rozanov aclama în *Stâlpul...* o operă fundamentală a culturii filozofice a secolului XX, prevăzându-i o carieră seculară în cultura lumii, iar în Florenski vedea un nou Pascal, ba chiar un nou Platon rus. E. Trubeţkoi (iar ulterior B. Iakovenko) va compara *Stâlpul...* cu *Confesiunile* Fericitului Augustin, insistând pe analiza speculativă a conştiinţei religioase nefericite şi transfigurate, mistuită de păcat şi îndoială, de disperare teoretică, dar, în acelaşi timp, sublimată exaltant prin credinţă, asceză şi mistica vederii luminii taborice. Majoritatea recenzenţilor vedeau în *Stâlpul...* un sistem de filozofie religioasă complet, în stilul de gândire promovat de „noua conştiinţă religioasă rusă", ca element distinctiv şi de noutate accentuând îndeosebi psihologismul şi lirismul confesiv al expunerii. Doar episcopul Feodor Pozdeievski, referentul final al cărţii în versiunea ei de teză de doctorat, a luat-o drept ceea ce voia să fie: o „teodicee ortodoxă" şi sublinia că lucrarea e doar o etapă în cristalizarea complexei gândiri a autorului ei (cu alte cuvinte, că pentru o evaluare adecvată, criticii mai au de aşteptat); el ţinea în acelaşi timp să precizeze că, „în calitate de teodicee, cartea părintelui P. Florenski satisface gusturile cele mai exigente şi rafinate în filozofie şi teologie. Se dezvăluie în ea toată profunzimea suprapământească a creştinismului, indispensabilă omului. Nu ştiu dacă în Occident există ceva asemănător. Dar ca operă teologico-filozofică, e ortodoxă de la început şi până la sfârşit".

Reacţia cea mai iritată a venit din partea lui N. Berdiaev. Denunţat nominal în *Stâlpul...* pentru apartenenţa sa la „noua conştiinţă religioasă" pseudo-religioasă şi antieclezială a simboliştilor, acesta s-a grăbit în 1914 să-i întoarcă acuzaţiile stigmatizând magismul, ezoterismul, ocultismul, psihologismul melancolic şi lirismul „ortodoxiei stilizate" şi artificiale prezentate de Florenski în *Stâlpul...* său. Estetismul şi magismul explicau, în opinia sa, absenţa temei libertăţii şi a gândirii existenţiale, indiferenţa morală şi iresponsabilitatea istorică, precum şi capitularea sa necritică (lipsită de curaj profetic şi elan teozofic) în faţa instituţiei obiectivate a Bisericii şi a revelaţiei exterioare şi transcendente a teologiei ortodoxe, care toate fac în mod iremediabil din Florenski un „reacţionar rafinat". „Teodiceea" sa e „o apărare artificială şi stilizată a ortodoxismului conservator, un lirism paralizant", pentru că „în structura sa sufletească e ceva de seră, o lipsă de aer proaspăt, o sufocare", în tentaţie magică şi cosmică irepresibilă. Singurul aspect valoros al cărţii ar fi în capitolul despre „Îndoială", unde pot fi găsite „elemente de teologie existenţială şi filozofie existenţialistă".

Interesant de remarcat neînţelegerea antinomismului raţiunii şi existenţei de către critici; pentru aceştia, o natură antinomică a adevărului şi realităţii era inacceptabilă, întrucât refuzau să sacrifice univocitatea de dragul completitudinii. Pentru Trubeţkoi (reprezentant al metafizicii clasice), contradicţiile sunt temporale şi se datorează desfăşurării şi limitelor actuale ale cunoaşterii umane, depăşite într-o univocitate deplină de intelectul „transfigurat" de cunoaştere metafizică sau religioasă; de aceea, pentru el, antinomiile lui Florenski constituie „un scepticism de neînvins, o bifurcare a gândirii ridicată la rang de principiu şi normă", evident în mod nelegitim. În schimb, pentru Berdiaev, contradicţiile nu pot fi obiective, ci doar subiectiv-existenţiale, absolutul fiind domeniul libertăţii necreate, nu sediul vreunei (oricărei) raţionalităţi.

Dar cea mai sagace şi nedreaptă în acelaşi timp – dar influentă – critică a părintelui Florenski şi a *Stâlpului...* său avea să vină în 1930 (cu ocazia reimprimării anastatice în tiraj redus a *Stâlpului...* la Berlin în 1929), din partea părintelui Gheorghi V. Florovsky, profesor de istorie şi patrologie (alături de părintele Serghi Bulgakov, profesor de dogmatică) la Institutul Teologic „Saint-Serge" al emigraţiei ruse din Paris. Recenzia sa negativă publicată în 1930 sub titlul elocvent „Tortura spiritului" va fi inserată de părintele Florovsky în capitolul final (VIII. „În ajun") al monumentalei sale istorii critice a teologiei ruse de la origini şi până în primele decenii ale secolului XX, publicată în 1937, la Paris, sub titlul *Căile teologiei ruse*. Cartea nu era însă doar un valoros compendiu documentar, ci urmărea să demonstreze o teză: toate nenorocirile şi distorsiunile sufletului rus începând din secolul al XVI-lea şi până în zilele noastre se datorează abandonării teologiei sobre, ascetice, patristice greceşti şi bizantine, şi adoptării necritice a tot felul de influenţe occidentale (catolicizante, protestantizante, iluministe, pietiste, socialiste, idealiste, romantice etc.) care au creat în ortodoxia rusă şi în sufletul rus multiple fenomene de „pseudomorfoză" (de tipul distorsiunilor cristalografice, termen mineralogic adoptat în filozofia culturii de Spengler). Din aceste distorsiuni, creştinismul şi sufletul rus nu se va putea elibera decât printr-o abandonare a tuturor acestor nefaste influenţe occidentale şi crearea unei sinteze teologice „neopatristice" elaborate printr-o întoarcere la paradigma fondatoare a „elenismului creştin" bizantin. Plecând de la această perspectivă, Florovsky va dezvolta în capitolul VIII al *Căilor teologiei ruse* o critică devastatoare a întregului demers al aşa-numitei „filozofii religioase ruse" de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX. În ochii săi, aceasta nu era decât o reeditare rusească a misticii, idealismului şi romantismului german, o substituţie speculativ-mistică a teologiei şi creştinismului Bisericii printr-un produs cultural „de salon religios sau estetic" tipic occidental. Vizate sunt, evident, mai ales neognosticismul existenţialist al lui N. Berdiaev şi sofiologia speculativă filozofic-teologică a părintelui S. Bulgakov. Paradoxal însă, criticilor acestora li se rezumă doar câte o pagină (probabil şi datorită faptului că cei doi erau colegi de Institut sau de emigraţie pariziană cu autorul). În schimb tirurile lui Florovsky ţintesc susţinut, pe cinci pagini dense, *Stâlpul...* părintelui Florenski, într-o critică uimitoare prin împletirea de observaţii lucide şi inteligente cu repetiţia unor clişee lipsite de acoperire în text şi injuste, provenite dintr-o lectură contextuală şi deliberat tezistă. Pentru Florovsky, *Stâlpul...* florenskian este cel mai caracteristic monument intelectual al epocii, o demonstraţie perfectă a „ambiguităţii şi eşecului mişcării filozofiei religioase" ca întreg. Cu toată proclamarea teoretică şi asumarea concretă prin preoţie a eclezialităţii, gândirea „deliberat şi eminamente subiectivă" a lui Florenski ar rămâne prizonieră solipsismului şi estetismului simbolist, atinsă de otrava fatală a romantismului. De aici ar veni evitarea dogmei centrale a divino-umanităţii şi preferinţa acordată teologumenelor private, de aici şi exaltarea Duhului Sfânt şi a Sofiei pe fondul absenţei hristologiei, a Sfintelor Taine, a cultului divin şi a Bisericii istorice concrete: „chipul lui Hristos e o umbră palidă, pierdută în fundal", „teodiceea" sa se desfăşoară în afara lui Hristos întrupat în rolul Său de Mântuitor. Creştinismul lui Florenski ar fi unul magic, ocultist (cum ar arăta planul publicat în 1922 al cărţii *La cumpăna apelor gândirii*, care „cu greu ar putea fi imaginată ca operă a unui filozof creştin"). Citând critica lui E. Trubeţkoi la adresa

antinomismului, Florovsky observă discrepanţa de tonalitate între cele două părţi ale *Stâlpului...*: începută pe un ton subiectiv de scepticism kantian, ea sfârşeşte într-un registru ontologic, platonician. Cartea lui Florenski ar fi de fapt o juxtapunere a două fragmente incompatibile, căci „cum este posibil a combina şi reconcilia pyrrhonismul şi platonismul, antinomismul şi ontologismul?". Pe baza acestei analize, verdictul este pe cât de injust pe atât de implacabil: cartea lui Florenski e „interesantă" şi „instructivă ca document psihologic şi mărturie istorică", „dar nu e mai mult decât o confesiune literară, dramatică, dar nu viguroasă, tristă şi melancolică". „Tragedia romantică a culturii occidentale era mai aproape şi mai înţeleasă pentru Florenski decât problematica tradiţiei ortodoxe." Ea este demonstraţia faptului că „Florenski nu a plecat din adâncurile ortodoxiei. În lumea ortodoxă el rămâne un străin". „Spiritul interior al cărţii sale, scrisă de un occidental căutând mântuire în Răsărit prin vise şi cultură, este occidental."

Demascat şi reprimat ca un reacţionar periculos în anii '30 de regimul sovietic stalinist în ciuda loialităţii sale tehnice faţă de acesta (după ce în 1914, un filozof prin excelenţă al libertăţii, cum se considera Berdiaev, exclama despre el: „Oameni ca aceştia nu trebuie să vorbească în public!"), părintele Florenski era executat intelectual, poate fără să o ştie, şi de teologia şi Biserica Ortodoxă Rusă din emigraţie. La marginalizarea sa deplină în lumea ortodoxă avea să contribuie, pe lângă critica negativă a părintelui Florovsky, şi condamnarea ca eretică, în anii 1935-1936, de ierarhia ortodoxă, a speculaţiei sofiologice a părintelui S. Bulgakov. Nu puteau să nu fie antrenaţi inevitabil în această condamnare a sofiologiei bulgakoviene, chiar dacă fără o adresă şi analiză precisă, şi „precursorii" acestei teorii „gnostice" şi „panteiste": Soloviov şi Florenski. Un singur protest se înregistrează: în acelaşi nr. 20/1930 din revista pariziană *Put*, în care apăreau recenzia negativă a *Stâlpului...* făcută de părintele Florovsky, V. Ilin protesta amar: „Au trecut 17 ani de la apariţia *Stâlpului...* şi ura faţă de Florenski, apărută în locuri neaşteptate, pare a fi semnul unui unic front obscurantist creat în noaptea întunecată care a învăluit astăzi umanitatea". Afirmaţie trist profetică, dacă ar fi să ne gândim la valul de isterie antiflorenskiană care a cuprins unele cercuri intelectuale şi ecleziale conservatoare din Rusia anilor '90, şi în care calomnia şi discreditarea ordinară e la ea acasă (Florenski mason, plagiator al lui Serapion Maşkin, comunist etc.). Evident că un atare climat intelectual şi moral n-a favorizat nici după 1990, în Rusia ex-sovietică, apariţia unor exegeze obiective şi lucide ale gândirii florenskiene. Acestea apar în schimb în Occident, unde se înregistrează o adevărată explozie a studiilor despre Florenski (din motive obiective, majoritatea pun accentul încă doar pe *Stâlpul...*), ale căror principale contribuţii merită trecute în revistă aici.

În cartea sa despre „metafizica iubirii" la Florenski din 1984, părintele greco-catolic american Robert Slesinski reuşea să demonstreze, pe baza *Stâlpului...*, câteva puncte decisive. În primul rând, faptul că în anii 1904-1914 Florenski anticipa solitar în cultura rusă şi într-un context ortodox atât criticile gândirii moderne a identităţii ce aveau să fie formulate în context occidental de un A. Whitehead sau M. Heidegger, cât şi gândirea personalistă ce avea să fie ulterior formulată într-un context existenţialist de un M. Buber sau G. Marcel. În al doilea rând, Slesinski reuşea reabilitarea sofiologiei nu numai criticând criticile deficitare formulate la adresa ei în anii '30, ci şi evidenţiind filozofic faptul că aceasta este „o exigenţă a gândirii şi experienţei umane" (titlul capitolului VII). Sofiologia florenskiană se distinge atât de cea a lui Vl. Soloviov, cât şi de cea a lui S. Bulgakov în primul rând prin personalismul ei consecvent (care o face expresie a Iubirii lui Dumnezeu-Treime pentru creaţie şi a creaţiei pentru Dumnezeul-Treime), personalism care exclude din capul locului orice gnosticism sau panteism. Sofiologia este inevitabilă însă în primul rând pentru că este – aşa cum arăta încă din 1954 Ch. Hartshorne *vs.* N. Losski – expresia personalismului, unica soluţie viabilă speculativ pentru a depăşi impasurile atât ale panteismului monist (stoic, idealist), cât şi ale dualismului Dumnezeu – creaţie (susţinut de teologi ca G. Florovsky ori filozofi ca N. Losski). Cu alte cuvinte, sofiologia exprimă „corelaţia asimetrică" dintre Dumnezeu şi creaţie, gândită şi activată de Dumnezeu Însuşi, în El Însuşi, în baza autorelaţionalităţii comunicative a existenţei divine atât *ad intra* (în Treime), cât şi *ad extra* (energii, Sofia), ceea ce, evident, nu exclude, ci presupune autosubzistenţa necomunicativă a fiinţei divine. Dacă aseitatea şi transcendenţa absolută a fiinţei divine fac obiectul unei „teologii negative", în schimb imanenţa Sa, corelaţia Sa comunicativă, conectivitatea Sa liberă şi iubitoare cu creaţia exprimată de sofiologie solicită o „teologie copulativă" pozitivă, complementară apofatismului. În al treilea rând, Slesinski sugerează că formularea riguroasă a unei teologii şi metafizici viabile a participării de tip platonician nu poate fi elaborată pe baza antinomismului (confuzia dintre antinomie şi contradicţie fiind, în opinia lui, o eroare conceptuală), ci numai pe baza unei teorii a analogiei fiinţei de tip aristotelico-tomist. Abia analogia ar oferi în cele din urmă eliberarea definitivă a sofiologiei de panteism, relevând posibilităţile ecumenice ale filozofiei într-un dialog reciproc în care nu numai Răsăritul oferă Occidentului o intuiţie şi o temă vitală uitată, dar şi Occidentul contribuie la precizarea conceptuală a temelor speculative rămase în stadiu simbolic în Răsărit.

O orientare similară – expunere comparativă şi dialog – are şi cartea părintelui carmelit Michael Silberer: o riguroasă şi detaliată punere în paralel a *Stâlpului şi Temeliei Adevărului* florenskian cu tratatele tomasiene *De veritate* şi *Compendium theologiae*. Şi el crede în final că între *homoousie* şi analogie există o complementaritate reciprocă: *homoousia* desăvârşeşte analogia, iar analogia diferenţiază necesar *homoousia*; sau, altfel spus, identitatea analogică parţială a creaturilor cu fiinţa divină e desăvârşită de identitatea numerică *homoousiană* a iubirii divine. Teoria analogiei încearcă să descrie şi să justifice existenţa şi esenţa divină plecând de jos în sus, dinspre creaţie şi om spre Dumnezeu, pe baza prezenţei şi pogorârii Acestuia în existenţa finită şi temporală creată; teoria *homoousiei* efectuează saltul prin credinţă al omului în Duhul Sfânt care, prin Fiul, aduce întreaga existenţă la comuniunea personală cu Dumnezeul-Treime. Filozofia *homoousiană* a iubirii unifică „într-un elan îndrăzneţ" atât relaţiile intratrinitare, cât şi cele dintre divin şi creaturi şi dintre creaturi între ele. Iubirea la Florenski exprimă atât tripersonalitatea lui Dumnezeu, cât şi producerea creaţiei ca formă a autocomunicării divine, precum şi readucerea ei în Dumnezeul-Treime. Silberer nu uită însă să evidenţieze că Florenski şi Toma d'Aquino reprezintă „două tipuri de filozofie creştină" riguros distincte, dar reciproc complementare în ciuda deosebirii lor: dacă pentru Toma în centrul gândirii se află actul de a fi (*esse*) cognoscibil natural şi predicabil analogic despre Dumnezeu (*Deus est ipsum essere subsistens*), la Florenski poziţia centrală o

deține *homoousia* trinitară accesibilă numai prin credință în iluminarea Duhului Sfânt, Care ni-L revelează „katalogic" pe Dumnezeu ca Iubire (*ho Theos agape estin*). În opinia lui Silberer, Toma rămâne un gânditor antic (aristotelic), care pleacă de la ființă și analogie, în timp ce Florenski este un gânditor tipic modern, plecând de la număr (matematică) și antinomie (Kant). Conceperea pur formală (fără referință ontologică) a principiilor logice îl face pe Florenski să refuze orice evidență naturală obiectivă a ființei, astfel încât rațiunea trebuie să-și caute (augustinism) certitudinea în afara ei și a cunoașterii naturale, prin actul personal al credinței și iubirii în dogma supraraționala a Treimii. Ființei Florenski îi preferă iubirea, conceptului și generalului îi preferă numărul și forma, lucrului îi preferă persoana, paradoxului îi preferă antinomia, totul stând la el, în ultimă instanță, *sub specie Crucis*, care devine categoria ontologică universală, entelehia universului și omului (cum arată în *Filozofia cultului*). În schimb, la Toma totul stă *sub specie entis*: existențele diferite se subsumează ființei transcendentale, conceptele diferite se subsumează conceptului general al ființei, opozițiile ontologice (unu – multiplu, ființă – neființă) și gnoseologice (identitate, diferență etc.) găsindu-și la Toma/Aristotel rezolvarea cu ajutorul cuplului act-potență. De aceea, în lumina filozofiei tomiste, noțiunile florenskiene de „antinomie" (care exprimă atât opoziția naturală și finitudinea existențelor, cât și contradicția personală și păcatul) și „credință" (care desemnează atât încrederea naturală în realitate, cât și credința supranaturală în Dumnezeu) sunt problematice. Pe de o parte, ideea *homoousiei* are nevoie de o diferențiere analogică (*homoousia* creată e o participare limitată și finită la *homoousia* divină infinită), iar pe de altă parte, teoria analogiei are nevoie de complementul *homoousiei*, care evidențiază mai limpede faptul că menirea creaturilor nu este doar aceea de a fi similitudini parțiale ale existenței divine, ci o reală unire cu Dumnezeu în iubire.

Contribuția italiană la florenskiologia contemporană nu este mai puțin notabilă. Fără a putea insista, să menționăm totuși în treacăt cartea lui Natallio Valentini (1997), care analizează filozofia religioasă a lui Florenski dintr-o perspectivă hermeneutică (ce-i drept, tributară mai mult problematizării ei occidentale, decât formulării ei ruse), ca expresie nu a înțelepciunii rațiunii abstracte ci a „înțelepciunii" concrete, vii „a iubirii", în care limbajul Adevărului divin devine frumusețea spirituală. Nu poate fi, evident, uitată aici nici ampla monografie a lui Lubomir Žak (teolog catolic slovac) intitulată *Adevărul ca ethos*, care, propunându-și să dea un răspuns obiecției cum că Florenski n-ar avea simț moral, analizează „profilul etic" al teodiceei trinitare florenskiene, în care Adevărului ca Treime îi corespunde un ethos trinitar, ontologic, specific, al integralității și purității (*țelomudrie*), identic în cele din urmă cu sfințenia și îndumnezeirea.

Descifrării semnificației generale a gândirii florenskiene și originalității ei în contextul filozofiei religioase ruse printr-o analiză detaliată a intenției sale programatice de a „depăși iluzia Occidentului" îi este consacrată foarte recenta lucrare a lui Graziano Lingua (1999). Acesta își propune să demonteze prejudecata tenace (de la Berdiaev și Florovsky încoace) potrivit căreia Florenski ar fi fost de fapt un occidentalist travestit doar în ortodox și slavofil și să revendice pentru el o autenticitate „ortodoxă" și tradițional „rusească", în care acesta a vrut să exprime un adevăr „universal uman". El vrea să răspundă la întrebarea în ce sens anume Florenski a opus rațiunii formale a Occidentului logica simbolică a Evului Mediu rus, pe Platon și platonismul creștin al Părinților greci și bizantini ai Bisericii lui Kant și lumii moderne? În primul rând, trebuie reținut faptul că demersul lui Florenski nu este unul arheologic și istorico-critic, ci tipologic: „Occidentul", „Rusia", „Evul Mediu", „Kant", „Platon" sunt pentru el simboluri ale anumitor opțiuni existențiale și metafizice decisive pentru istoria culturii umane. Dezvoltările sale critice la adresa culturii raționaliste occidentale înțeleasă ca uitare a iubirii anticipează limpede criticile formulate ulterior în Occident la adresa metafizicii și civilizației tehnice occidentale (apoteoză a subiectivismului, intelectualismului, violenței și voinței de putere), înțelese fie ca uitare a ființei (Heidegger), fie ca uitare a celuilalt (Lévinas). Iluzia Occidentului a fost și este aceea de a voi să reducă și să omogenizeze bogăția vieții și a existențelor într-o rețea de scheme formale ancorată în autoidentitatea egoistă a subiectului egolatru; rezultatul a fost acela al rupturilor fatale în numele unei rațiuni iraționale a corelațiilor vitale dintre subiect – obiect, fenomen – numen, uman – divin, cu consecințe funeste: scientismul, perspectivismul, nominalismul, ateismul etc. Cu toate acestea, Florenski nu cade în accentele antioccidentale patetice și concluziile grandilocvente (discreditarea Occidentului raționalist și exaltarea iraționalității ruse) ale slavofililor, cum evită și exaltarea necritică a occidentaliștilor în fața Vestului civilizat. Antinomismul florenskian este inspirat în mod fundamental de interesul vital de a justifica și accepta pluralitatea formelor constitutive ale vieții și a salva alteritatea lor ireductibilă în fața violenței abstracte a identității conceptuale a subiectului ca bază pentru o teorie autentică contrapunctică a participării exprimată de ideea teologică a *homoousiei* și cea matematică a infinitului actual. G. Lingua insistă pe drept cuvânt asupra necesității interpretării exacte a sensului antinomiei la Florenski; în centrul antinomiei stă nu atât forța de respingere sau descompunere a contrariilor, cât forța de atracție sau compunere simbolică a contrariilor cu respectul identității lor. În această perspectivă se rezolvă atât contradicția internă între cele două părți pretins incompatibile ale *Stâlpului*... (pyrrhoniană și platoniciană) în interpretarea ei dialectică dată de părintele G. Florovsky, cât și oscilația exegeților contemporani ai gândirii florenskiene, care văd în ea fie doar un antinomism tragic întruchipat în figura lui Iov (M. Cacciari, 1985; 1986), fie sublimează antinomia în *homoousia* transfigurată întruchipată în figura Sofiei (R. Slesinski, 1984; M. Silberer, 1984). Singura formulă care permite echilibrarea între aceste aspecte este interpretarea riguros trinitară a antinomiei: Treimea e depășirea dualității blocate în termeni contrapuși, făcând loc unei gândiri noi (coextensive cu iubirea), deschise alterității și relaționalității constitutive a existenței. La această nouă gândire se ajunge însă printr-o răsturnare a perspectivei (similară celei din icoane) subiective a eului subiectiv modern și raționalității lui formale și analitice în favoarea persoanei deschise alterității și dispusă la autotranscendere și a cărei raționalitate e simbolică și spirituală, permițându-i să vadă infinitul cu sens al finitului. Se vede astfel bine că respingerea conștientă atât a sistemelor totalizatoare, cât și a specializărilor unilaterale nu se datorau unui enciclopedism amatorist, nici unei dispersii neorganice și diletante a preocupărilor, ci unei concepții limpezi, complexe și simfonice despre adevăr și realitate.

Despre o autentică recepție a gândirii florenskiene în cultura românească nu poate fi vorba. Dar ar putea fi un util exercițiu pentru masterand sau doctorand să interpreteze, pornind de la traducerea germană a unor ample fragmente din *Stâlpul...* – publicate într-o antologie consacrată gândirii religioase ruse apărută la München în 1925 –, posibilele influențe și analogii ale ideilor „teodiceei" florenskiene la câțiva importanți reprezentanți ai culturii interbelice autohtone. În *Nostalgia Paradisului*, 1940, pp. 153 *sq.*, Nichifor Crainic pretindea că (plecând de la traducerea germană de mai sus, citată explicit) a folosit expresia „frumos sofianic" într-un eseu despre „Sensul teologic al frumosului" apărut în *Gândirea*, 1932, de unde ar fi fost preluat și folosit de L. Blaga pentru caracterizarea din „perspectivă sofianică" a spiritualității ortodoxe, în *Spațiul mioritic* (1936). *Spațiul mioritic* și *Nostalgia Paradisului* sunt de altfel singurele cărți din cultura românească interbelică în care numele lui Florenski este explicit invocat cu referire exclusivă însă la calitatea sa de autor al unei versiuni a speculației sofiologice ruse. Pentru Nichifor Crainic, aceasta din urmă se reduce la problema raportului între Sfânta Treime și creatura îndumnezeită figurat în Fecioara Maria, raport însă a cărui subtilitate „a fost de natură să-l inducă în eroare pe un metafizician de mare înălțime ca P. Florenski și era gata să-l prăbușească în erezie pe cel mai adânc cugetător al ortodoxiei actuale care e părintele S. Bulgakov" (1940, p. 154). Pentru Blaga din *Spațiul mioritic* (1936), „Florenski, unul din gânditorii contemporani cei mai interesanți ai ortodoxiei, în același timp inginer, matematician, preot și teolog", realizează în sofiologia sa o depășire a dualismului, care oferă un teren de întâlnire, „un loc neutru între teologie și filozofia laică" prin care „gândirea ortodoxă" are latitudinea de a intra în dezbateri filozofice de natură foarte laică, deși „speculațiile rusești nu excelează prin precizie", „identificările Sofiei" fiind „supărător de labile".

Dar omniprezența evidentă a gândirii florenskiene la L. Blaga – fără ca numele lui să fie măcar o singură dată citat – se poate cel mai ușor și evident demonstra în *Eonul dogmatic* (1931): tratarea dogmelor ca „antinomii transfigurate", paragrafele despre „contradicție în știință și dogmă" cu dezvoltările privitoare la „analogiile matematice ale dogmaticului" – numărul imaginar $\sqrt{-1}$ – sau „echivalentele matematice ale dogmaticului" – numerele transfinite, Cantor – sau referirile la teoria relativității și a cuantelor ca expresii fizicale ale unei cunoașteri dogmatice de tip antinomic sunt mai degrabă dezvoltări în sens original de către L. Blaga ale unor sugestii florenskiene, decât remarcabile coincidențe. Diferența fundamentală față de Florenski e că Blaga instrumentalizează dogma într-un sens exclusiv epistemologic și secularizează saltul credinței din religios în serviciul eului și al creativității sale culturale infinit stimulate de o metafizică negativă, totul de o inspirație romantică greu de contestat.

O cercetare atentă a cursurilor de logică și metafizică ale lui Nae Ionescu, a căror publicare s-a încheiat doar recent, ar putea revela și ea – fără a se putea însă vorbi aici de influențe directe – prezența unui important număr de teme și probleme similare: aceeași atenție acordată principiilor logice și matematicii, aceeași dorință de a depăși viziunea modernă subiectivă asupra lumii (Descartes) prin întoarcerea la un realism medieval, aceeași fenomenologie a religiei și metafizicii ca problemă a mântuirii individuale în conexiune cu întregul; dar nu vor putea fi omise și deosebirile: rolul redus al dogmelor, al antinomiei și *derapajul politic colectivist* al metafizicii religioase, unde impresia persistentă este că națiunea și istoria ocupă locul rezervat în gândirea florenskiană Sofiei și cunoașterii.

Scrisoarea 4 din *Stâlpul...* lui Florenski este invocată apoi decisiv într-un paragraf-cheie despre „ființă și persoane în Treime" al *Dogmaticii* părintelui Dumitru Stăniloae (1978, vol. I, pp. 297-310), care preia definiția ființei divine ca substanță-relație, dar o limitează exclusiv la Treime, evitând extinderea ideii *homoousiei* la ansamblul existenței, tipică și centrală pentru gândirea florenskiană (și, în general, fără a angaja o dezbatere reală cu aceasta).

Urme ale lecturii *Stâlpului...* florenskian (parcurs probabil în versiunea lui franceză din 1974) pot fi apoi clar detectate – deși iarăși numele lui Florenski apare o singură dată – și în carnetele lui C. Noica (publicate postum ca *Jurnal de idei*, 1990). Preocupat și el de „termodinamica spiritului" (V, 364), reabilitarea logică a individualului pe fondul menținerii principiului conexiunii necesare, filozoful păltinișean menționează în câteva rânduri disocierea tipologică decisivă dintre *homoousie* și *homoiousie* (V, 388; VI, 13), dintre drept-credincioșii care cred în Unu-Multiplu (Treime) având lumina taborică a adevăratei filozofii și arienii iluminiști care cred în Unu *și* Multiplu, singurul care se vede (VI, 215). În prelungirea acestei tipologii florenskiene, C. Noica afirmă – e drept, într-o formă secularizată cultural, ca și Blaga – că Europa începe de fapt în anul 325, o dată cu Sinodul I ecumenic, care a oficializat dogma lui *homoousios*, teză centrală pentru cartea sa postumă *Modelul cultural european* (Humanitas, 1993, pp. 64, 70-71, 169) și unde Florenski e invocat explicit cu principiul „rațiunea este posibilă numai dacă infinitul actual este *dat*" (p. 82), pentru a argumenta ideea că, spre deosebire de antici, pentru care infinitul era irațional, pentru cultura europeană numai infinitul e rațional.

În fine, recent, într-un context precis apologetic, un pasaj din *Stâlpul...* lui Florenski – „practic e mai firesc să cauți o ieșire, chiar sperând într-o minune, decât să nu te miști disperând" – a fost invocat de Andrei Pleșu ca motto al unei remarcabile „Scrisori deschise către Eugène Ionesco" din vara lui 1992 (reluată în *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 141-146), în fapt o pledoarie pentru adevăratul sens, practic, al vieții religioase, acela de căutare ofensivă, de mișcare și întreprindere concretă a ceva în vederea obținerii credinței, nu de obținere, prin simpla chestionare a unor autorități, a unor certitudini teoretice abstracte care să fie abia apoi puse în practică: „Noi nu vrem să credem, ci vrem să știm, să deținem o certitudine". „M-a tulburat întotdeauna inerția mea și a altora când e vorba de problema credinței: e inerția celor care declară că *vor* să creadă, dar nu *pot*. De obicei ne oprim aici: *vrem* să credem; nu încercăm să experimentăm *nimic* din presupozițiile credinței, nu citim textele sacre, nu citim textele patristice, nu ne rugăm, nu mergem la biserică. *Vrem* doar să credem. Căci dacă nu credem, cum să facem lucruri care pentru noi nu au un sens? E încă o dovadă a faptului că vrem *să știm*. Gândim viața religioasă ca *punere în practică* a unei certitudini, când ea nu e decât o *căutare canonizată*. Căutare, nu posesiune" (*ibid.*, p. 144). Aserțiune care evocă o altă constatare făcută de Florenski în Excursul

23 al *Stâlpului*...: nu procedeele intelectuale deosebesc un savant credincios de unul necredincios, organizarea minții fiind aceeași, ci credințele: „*credința în necredință*, în această lume căzută cu legile ei și, respectiv, *credința în credință*, într-o lume superioară, cu alte legi".

Toate aceste sunt de ajuns, cred, pentru a argumenta caracterul unic și inclasabil al gândirii florenskiene din *Stâlpul și Temelia Adevărului* – una dintre cele mai neobișnuite cărți ale acestui secol – în contextul gândirii și culturii atât ruse, cât și universale. În cultura rusă aflată încă sub semnul „dramei gândirii platonice", în care realismul ideilor a luat forma perversă a ideologiei iar utopia cetății filozofilor s-a transformat în oroarea cetății totale, unde disputa perpetuă este cea între fanaticii radicalismului metafizic, ai totalității și utopiilor generalității, și militanții solitari pentru personalism, individ și conceptualism (M. Epstein, 1996), într-un asemenea context care este de fapt cel al întregului spațiu est-european postcomunist, dominat de spectrele ideologiilor și colectivelor totalizante reconstituite în jurul unor noțiuni generale idolatrizate – fie ele ortodoxie, națiune, patrie – prin excluderea diferențelor și o relație dificilă cu alteritatea, într-un astfel de context deci, antinomismul trinitar al lui Florenski, situat dincolo sau dincoace de aceste fatale dihotomii, poate servi cu certitudine drept ghid și inspirație pentru creștinismul celui de-al treilea mileniu; acest alt fel de creștinism (identic în substanța sa ortodoxă, dar diferit ca modalitate) ar putea fi acela al unei paradoxale refaceri dialogic-relaționale a consubstanțialității spirituale a umanității nu prin reconcilierea diferențelor lor, ci prin radicalizarea antinomică a acestora în paroxismul nu al unei violențe, ci al unei iubiri generalizate.

Elaborată la începutul secolului XX într-un context romantic simbolist sau romantic revoluționar, bântuit de himere metafizice și ideologii totalizante a căror victimă avea să le cadă, în cele din urmă, însuși autorul ei, gândirea din *Stâlpul*... preotului-matematician Pavel Florenski își depășea contemporanii și își devansa de departe epoca. Au existat desigur și excepții notabile, între care aș aminti aici doar faptul relevat deja de exegeți și biografi, și asupra căruia mi ar plăcea să revin, că teoria romanului polifonic dezvoltată în Rusia anilor '20 de Mihail Bahtin se inspira copios – în ce privește filozofia dialogică subiacentă – din gândirea lui Florenski. Inactuală la data apariției sale, această carte continuă să fascineze și astăzi, la peste opt decenii de la publicare și aproape un secol de la conceperea gândului ei fundamental, demonstrându-și o surprinzătoare actualitate și dovedindu-se una dintre cele mai rezistente cărți ale veacului XX.

În 1914 însă, la data apariției lucrării, părintele Florenski depășise interior etapa spirituală pe care o descrie în același timp liric și speculativ în cartea sa: cea a transformării iubirii Adevărului în Adevărul Iubirii. Căsătoria și Preoția primite în 1911 marcaseră deja trecerea sa în plan biografic și existențial de la teodicee la antropodicee, de la *pnevmatologie* la hristologie, de la Lumina Adevărului la Întruparea lui liturgică, sacramentală, cosmică, științifică și culturală. După 1918, etapei culturale i s-a adăugat cea a acțiunii desfășurate sub semnul unei duble loialități: tehnologică, față de comunitatea națională din care făcea

parte, și martirică, față de Biserică și Sfânta Treime, pe care le descoperise în 1904 drept Stâlp și Temelie a Adevărului. După cinci ani de lagăr sovietic, executat în secret de NKVD într-un penitenciar necunoscut din Leningrad, într-o zi geroasă de iarnă – 8 decembrie 1937 – și aruncat probabil anonim într-o groapă comună rămasă necunoscută, părintele Florenski dispărea fără urmă de pe pământ, pentru a renaște prin martiriu în *homoousia* Bisericii cerești, devenind el însuși stâlp viu și temelie personală a Adevărului-Treime – Adevăr-Iubire și al principiului terțului inclus –, în afara Căruia, cum spunea el însuși – și avea să experimenteze pe propria-i piele –, există doar gheena, *tertium non datur*.

diac. Ioan I. Ică jr.

ἡ δε γνῶσις ἀγάπη γίνεται
(„Cunoaşterea devine iubire")

Sf. Grigorie de Nyssa

Preaînmiresmatului şi Preacuratului nume al Maicii Fecioare

Stâlpul şi Temelia Adevărului



Finis amoris, ut duo unum fiant
Sfârşitul iubirii este ca doi să devină unul

„Nu mi-o luați în nume de rău, domnii mei și frații mei, că eu, cel mai tânăr dintre voi, îndrăznesc să scriu despre minunile sfântului. Doar îmi cunosc nevolnicia și sunt mustrat de conștiința și puținătatea minții mele; dar mai ales din pricina grelelor mele păcate, grea îmi este această mare lucrare. Și nu a mea este lucrarea aceasta, ci a voastră, prin vechii și marii părinți, pentru ca, prin minunile Cuviosului nostru Părinte Serghie, să ne învățăm noi, cei tari la cerbice, luminându-ne cu învățătura și s-o vestim mai departe celor care vin după noi. Dar vă rog, ascultați cu luare-aminte: dacă nu voi scrie eu, dacă nici voi nu veți binevoi s-o faceți, atunci de către cine se va împlini porunca țarului și cine va vesti minunile sfântului, căci nici înaintașii voștri n-au făcut-o atâta vreme? Și dacă eu sunt și păcătos, și neștiutor, și neiscusit pentru această lucrare, dar râvna și imboldul sufletesc mă îndeamnă să încep acest lucru, săvârșitorul a tot lucrul bun este Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt."

Chelarul Mănăstirii „Sf. Treime" de la Serghiev Posad,
Simon Azarin. Anul 1646
(Din *Povestirea despre nou-apărutul izvor*)



E me alo. Prin mine hrănesc

I. Către cititor

„Experiența religioasă vie, ca singurul mijloc legitim de cunoaștere a dogmelor", astfel aș dori eu să exprim țelul pe care-l urmărește în general cartea mea sau, mai exact, ciornele mele scrise în diferite împrejurări și sub diferite stări sufletești. Numai sprijinindu-ne pe experiența directă putem cuprinde și prețui bogățiile spirituale ale Bisericii. Numai trecând cu buretele ud peste vechile slove pot fi spălate cu apă vie și descifrate literele scrisului bisericesc. Sfinții sunt vii pentru cei vii și morți pentru cei morți. Pentru un suflet întunecat, chipurile cuvioșilor se întunecă; pentru sufletul paralizat, trupurile lor înțepenesc într-o nemișcare sinistră. Parcă nu se știe că istericii și demonizații se tem de ei? Și nu păcatul față de Biserică îi face oare pe aceștia să se uite cu frică la Ea? Ochii limpezi, însă, văd întotdeauna chipurile sfinților luminate „ca fața îngerului". Pentru inima curățită de păcat, ele, ca și în trecut, sunt binevoitoare; ca și în vechime, ele strigă și-i cheamă pe cei ce au urechi să audă. Mă întreb de ce sinceritatea curată a poporului tinde fără voie către acești neprihăniți? De ce poporul la dânșii găsește și mângâierea în durerea mută, și bucuria iertării, și frumusețea prăznuirii cerești? Nu îmi fac iluzii. Știu bine că nu am aprins decât o surcea sau o lumânărică de ceară galbenă, care nu prețuiește mai mult de o copeică. Dar și această flăcăruie, ce tremură în mâini nedeprinse, scânteiază în vistieria Sfintei Biserici în mii și mii de reflexe. De atâtea veacuri, din zi în zi s-a adunat aici comoara, nestemată după nestemată, grăunte de aur după grăunte, galben după galben. Precum roua binemirositoare pe lână, picurând precum mana cernându-se din cer, așa se așternea aici puterea binecuvântată a sufletului iluminat de Dumnezeu. Precum perlele cele mai frumoase, se vărsau aici lacrimile inimilor curate. Și cerul și pământul, de-a lungul veacurilor, își dădeau aici obolul lor. Nădejdile cele mai ascunse, cele mai tainice porniri

spre asemuirea cu Dumnezeu, clipele senine de neprihănire îngerească ce vin după furtună, bucuriile legăturii cu Dumnezeu și sfintele suferințe ale căinței arzătoare, mireasma rugăciunii și dorul dulce de cer, neîncetata căutare și neîncetata aflare, pătrunderile de-o clipă în profunzimile infinit de adânci ale veșniciei și liniștea de copil a sufletului, evlavia și dragostea fără sfârșit – aici sunt... Se scurgeau veacuri și toate acestea rămâneau și se adunau laolaltă.

Fiecare strădanie spirituală a mea și fiecare suspin ce se desprinde de pe vârful buzelor aduc în ajutorul meu întregul tezaur al energiei harice adunate. Mâini nevăzute mă poartă peste câmpiile înflorite ale lumii duhovnicești. Și aprinzându-se ca niște puzderii de puzderii (*leodrami leodrov*) de priviri scânteietoare, strălucitoare, asemănătoare jocului de lumini al curcubeului, revărsându-se în trilioane de trilioane (*voronami voron*)[1] de stropi străvezii, comorile Bisericii îi dau bietului meu suflet fiori de cucernicie. Nenumărate, nemăsurate și negrăite sunt bogățiile Bisericii. Pot să iau spre folosință o parte din ele, *pentru folosul meu* – cum oare să nu-mi strălucească ochii? Mă apucă lăcomia, îmi umplu un pumn. Și încă nu m-am uitat ce conține: diamante, pietre scumpe, smaralde sau gingașe mărgăritare. Nu știu ce este mai de preț, ceea ce am în pumn sau ceea ce a rămas. Dar, după cuvântul lui Atanasie cel Mare, „din mult, luând puțin", eu știu de mai înainte că voi fi nemulțumit de lucrarea mea, deoarece ochiul meu s-a dovedit prea lacom la bogăție. Ce preț să aibă una sau două grămăjoare de pietre prețioase, când ele se măsoară cu banița? Și fără să vreau îmi aduc aminte cum concepția de ansamblu a lucrării se modifica, treptat, în conștiința mea. Mai întâi mă gândeam să nu dau nici un citat și să vorbesc numai prin cuvintele mele. În curând însă, a trebuit să intru în luptă cu mine însumi și să fac loc citatelor scurte. Ulterior, ele au început să ia proporții, ajungând la dimensiunile unor fragmente întregi. Și într-un sfârșit a început să mi se pară că e necesar să înlătur tot ce este *al meu* și să dau tiparului numai scrierile bisericești. Se poate ca aceasta să fie singura cale dreaptă, calea apelului direct la însăși Biserica. Și cine sunt eu ca să scriu despre lumea duhovnicească? „Doar îmi cunosc nevolnicia și sunt mustrat de conștiința și puținătatea minții mele, dar mai ales din pricina grelelor mele păcate, grea îmi este această lucrare." Și dacă, totuși, acord o oarecare importanță scrisorilor mele, aceasta este numai pregătitoare, pentru catehumeni, până ce hrana le va veni direct din mâinile Maicii; e vorba, așadar, de importanța pe care o au niște vorbe de chemare rostite în pridvorul bisericii.

Căci eclezialitatea (*țerkovnost'*)* este numele acelui adăpost spre care năzuiește neliniștea inimii, unde se potolesc pretențiile minții, unde marea liniște pogoară peste rațiune. Nu are importanță că nici eu, nici altcineva nu a putut, nu poate și, desigur, nu va putea să definească „eclezialitatea"! Nu are importanță că acei care încearcă s-o facă se combat unii pe alții și fiecare din ei neagă formula eclezialității la care a ajuns celălalt! Însăși această

* Traducem prin „eclezialitate", în lipsa unui corespondent mai bun, cuvântul rusesc *țerkovnost'*, creat de părintele Florenski, și care ar trebui redat mai exact prin „bisericitate" (incluzând înțelesurile de: biserică, duh bisericesc, viață bisericească etc.) (n.t.).

nedefinire a eclezialității, imposibilitatea de a fi captată în termeni logici, inefabilul lui nu demonstrează oare că eclezialitatea este *viață*, o viață deosebită, nouă, dată oamenilor, dar care, ca orice viață, nu este accesibilă rațiunii?[2] Iar divergențele în definirea eclezialității, posibilitatea de a încerca, sub aspecte *diferite*, să precizăm în cuvinte ce înseamnă eclezialitatea, această varietate a formulelor verbale, întotdeauna incomplete și insuficiente, nu ne confirmă oare, pe calea experienței, ceea ce ne-a spus demult Apostolul? Căci Biserica este trupul lui Hristos, „plinirea (τὸ πλήρωμα) Celui ce plinește toate întru toți" (*Efeseni* 1, 23)*. Atunci cum această *plinire*, τὸ πλήρωμα, a vieții dumnezeiești poate fi așezată în sicriul strâmt al unei definiții logice? Ar fi ridicol să credem că această imposibilitate este o mărturie împotriva existenței eclezialității; dimpotrivă, ea este mai curând fundamentată pe această neputință. Și în măsura în care eclezialitatea este anterioară diferitelor sale manifestări, în măsura în care ea este elementul divino-uman din care, ca să spunem așa, se condensează și se cristalizează, în procesul istoric al vieții bisericești, rânduielile Tainelor, formulările dogmelor, regulile canonice și, în parte, chiar modul de viață curent și temporar al Bisericii – în această măsură deci, la această plinire se referă în primul rând proorocirea Apostolului: „Căci trebuie să fie între voi și eresuri, δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι" (*I Corinteni* 11, 19), eresuri în înțelegerea eclezialității. Și totuși, oricine nu fuge de Biserică, prin însăși viața sa primește în sine natura unică a eclezialității, știe că aceasta există și știe ce este ea.

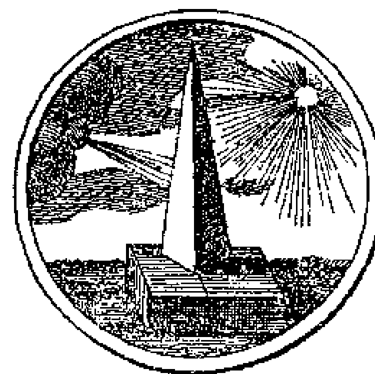
Acolo unde nu există viață duhovnicească, este necesar ceva exterior care să garanteze eclezialitatea. O funcție determinată, papalitatea, sau un ansamblu și un sistem de funcții, o ierarhie – iată criteriul eclezialității pentru un catolic. O formulă confesională determinată, un simbol sau un sistem de formule, textul Scripturii – iată criteriul eclezialității pentru un protestant. În ultimă instanță, în catolicism și protestantism, decisiv este un *concept*, ecleziastico-juridic la catolici și ecleziastico-științific la protestanți. Dar, devenind criteriul suprem, prin aceasta criteriul face inutilă deja orice manifestare a *vieții*. Mai mult chiar, deoarece nici un fel de viață nu poate avea măsură comună cu un concept, atunci orice mișcare a vieții depășește inevitabil limitele fixate ale conceptului și, prin aceasta, se dovedește a fi nefastă, insuportabilă. Pentru catolicism (desigur, iau catolicismul, ca și protestantismul, în extrema, în principiul lor), orice manifestare independentă a vieții *este necanonică*; pentru protestantism, ea *este neștiințifică*. În ambele confesiuni, viața este infirmată de către concept, este respinsă dinainte în numele conceptului. Dacă, de obicei, catolicismul este considerat că respinge libertatea, dacă protestantismului i se atribuie în mod ferm libertatea, ambele opinii sunt la fel de injuste. Și catolicismul recunoaște libertatea, dar... una anterior delimitată; tot ce se află *în afara* acestor limite este ilicit.

* Traducerea românească a citatelor biblice urmează întru totul ediția *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988. Citatele biblice în limba greacă au fost revizuite după Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, 1994. Traducerea textelor liturgice urmează, *în general*, textele corespondente din cărțile de cult aflate în uzul B.O.R. (n.t.).

Şi protestantismul admite constrângerea, dar... tot numai în afara albiei dinainte trasate a raţionalismului; tot ce se află în afara raţionalismului este neştiinţific. Dacă în catolicism *putem decela un fanatism al canonicităţii, în* cadrul protestantismului există un fanatism al ştiinţificităţii la fel de mare.

Caracterul indefinibil al eclezialităţii ortodoxe, repet, este cea mai bună dovadă a vitalităţii ei. Desigur, nu putem indica vreo funcţie bisericească despre care s-ar putea spune: „Ea însumează în sine eclezialitatea"; la drept vorbind, în acest caz n-ar mai avea nici un rost celelalte funcţii şi activităţi ale Bisericii. La fel, nu putem indica vreo formulă, vreo carte pe care s-o propunem ca plenitudine a vieţii Bisericii; dacă ar exista o asemenea formulă, o asemenea carte, la ce bun atunci celelalte cărţi, celelalte formule, celelalte activităţi ale Bisericii? Nu există *o noţiune* de eclezialitate, dar *eclezialitatea* există, şi pentru orice membru viu al Bisericii, viaţa bisericească este lucrul cel mai determinat şi mai tangibil din câte cunoaşte el. Dar viaţa bisericească se asimilează şi se cunoaşte numai trăită, nu în mod abstract sau mintal. *Dacă, totuşi, trebuie să-i aplicăm nişte noţiuni, cele mai potrivite nu sunt* cele juridice şi arheologice, ci biologice şi estetice. Ce este eclezialitatea? Este viaţa nouă, viaţa în Duh. Care criteriu ne permite s-o trăim corect? Frumuseţea.

Da, există o frumuseţe deosebită, spirituală, care, neputând fi prinsă în formule logice, este în acelaşi timp singura cale adevărată care ne permite să definim ce este şi ce nu este ortodox. Cunoscătorii acestei frumuseţi sunt părinţii duhovniceşti, maeştrii în „arta artelor", cum numesc asceza Sfinţii Părinţi. Aceştia, ca să spunem aşa, „au căpătat îndemânare" în ceea ce priveşte discernerea valorii vieţii duhovniceşti. Gustul ortodox, forma ortodoxă se simt, dar nu pot fi supuse calculului aritmetic; ortodoxia se vădeşte, nu se dovedeşte. Iată de ce pentru oricine doreşte să înţeleagă ortodoxia, nu există decât *o singură* cale: experienţa ortodoxă directă. Se spune că acum, în străinătate, poţi învăţa să înoţi cu ajutorul unor aparate, stând întins pe duşumea; tot aşa poţi deveni catolic sau protestant cu ajutorul cărţilor, stând în biroul tău, fără să ai contact cu viaţa. Dar ca să devii ortodox trebuie să te cufunzi dintr-o dată în însăşi stihia ortodoxiei, să începi să trăieşti ortodox; altă cale nu există.



Sic semper. Întotdeauna acelaşi

II. Scrisoarea I: *Cele două lumi*

Blândul şi seninul meu prieten!

După ce m-am întors din călătorie şi am deschis uşa pentru prima oară, camera noastră boltită m-a întâmpinat cu un val de frig, de tristeţe şi de singurătate.

Acum – vai! – am intrat singur, fără tine.

Nu a fost doar prima impresie. M-am spălat şi mi-am periat hainele. Ca şi altădată, gândurile materializate stau înşiruite pe rafturi. Patul tău e făcut şi scaunul tău e la locul lui (să am măcar iluzia că eşti cu mine!). Pe fundul opaiţului de lut, ca şi altădată, arde untdelemnul, aruncând în sus un snop de raze, luminând Chipul nefăcut de mână al Mântuitorului. Ca şi altădată, în serile târzii, arborii din dreptul ferestrei foşnesc, clătinaţi de vânt. Toaca paznicului de noapte sună reconfortant; locomotivele şuieră din rărunchi. În zori, cocoşii gureşi se întrec în cântat. Ca şi altădată, pe la ora patru dimineaţa bat clopotele de utrenie. *Zilele şi nopţile se confundă pentru mine. Parcă nu* mai ştiu unde mă aflu şi ce-i cu mine. Ceva de dincolo de lume şi de timp s-a aşezat între pereţii strâmţi ai camerei noastre. Iar dincolo de pereţi trec oameni, vorbesc, povestesc noutăţi, citesc ziare, apoi pleacă, vin iarăşi, mereu. Iarăşi fluieră într-un *contralto* profund locomotivele îndepărtate. Aici, linişte eternă; acolo, veşnică mişcare. Totul e ca altădată... Dar tu nu eşti cu mine şi toată lumea mi se pare pustie. Sunt singur, absolut singur pe lume. Însă singurătatea mea mâhnită îmi cântă dulce în piept. Uneori mi se pare că m-am prefăcut într-o frunză dintre cele pe care vântul le poartă pe poteci.

Astăzi m-am sculat de dimineaţă şi parcă am simţit ceva nou. Într-adevăr, într-o singură noapte, vara s-a frânt. Vârtejurile de vânt roteau prin văzduh frunzele sau le făceau să şerpuiască pe pământ. Păsările şi-au început plimbările în stoluri. Cocorii s-au aliniat pe cer, ciorile şi graurii au început

să croncănească. Aerul era plin de răcoarea toamnei, de mirosul frunzelor veştede, de o tristeţe care mă chema în depărtări.

Am ieşit la marginea pădurii.

Una câte una, una câte una, cădeau frunzele. Ca nişte fluturi muribunzi, se roteau încet prin văzduh, căzând pe pământ. Prin iarba încâlcită, vântul se juca cu „umbrele slăbănoage" ale crengilor. Ce bine e! Câtă bucurie şi câtă tristeţe! O, fratele meu îndepărtat şi blând! În tine e primăvară, iar în mine, toamnă, toamnă întotdeauna. Mi se pare că sufletul mi-l sleieşte dulcea moleşeală şi, văzând aceste frunze căzătoare, las să-mi scape versul:

„parfumul plopişului veşted".

Mi se pare că, văzând această moarte, sufletul meu se regăseşte, presimţind în înfiorare învierea. Văzând moartea! Căci ea e cea care mă înconjoară. Şi acum nu mai vorbesc de gândurile mele, nu vorbesc de moarte în general, ci de moartea celor care mi-au fost dragi. Pe câţi, pe câţi i-am pierdut în anii din urmă! Una câte una, una câte una, precum frunzele îngălbenite, se duc fiinţele care îmi sunt dragi. În ele îmi simţeam sufletul, în ele îmi strălucea uneori reflexul Cerului. Numai de bine am avut parte de la ele. Dar conştiinţa mea se zbuciumă: „Tu ce ai făcut pentru cei dragi?". Acum nu mai sunt, iar între mine şi ei s-a întins abisul.

Unul câte unul, unul câte unul, ca frunzele toamnei, se rotesc deasupra prăpastiei înnegurate cei de care inima mea s-a legat pe vecie. Cad – şi nu mai este întoarcere, şi nu mai e posibil să îmbrăţişez picioarele fiecăruia dintre ei. De-acum nu-mi mai este dat să vărs lacrimi şi să-i rog să mă ierte, să-i rog să mă ierte în văzul întregii lumi.

Iarăşi şi iarăşi, cu o claritate implacabilă, mi se perindă prin conştiinţă toate păcatele, toate ticăloşiile „mărunte". Tot mai profund, ca nişte litere de foc, mi se imprimă în suflet „micile" neatenţii, egoismul şi răceala care, puţin câte puţin, fac ca sufletul să ajungă infirm. Niciodată nimic rău pe faţă. Niciodată nimic păcătos pe faţă, palpabil. Dar întotdeauna (întotdeauna, Doamne!) mărunţişuri! Din mărunţişuri se înalţă grămezi. Şi privind în urmă, nu vezi decât rău. Nimic bun... O, Doamne!

Frunzele toamnei cad mereu: una câte una descriu cercuri către pământ. Pâlpâie lin candela nestinsă şi cei dragi îmi mor unul câte unul. „Ştiu că va învia la Înviere, în ziua cea de apoi." Şi totuşi, cu un fel de durere potolită, repet în faţa crucii *noastre*, pe care ai făcut-o dintr-un simplu băţ şi blândul nostru Părinte a sfinţit-o: „Doamne! Dacă Tu ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit".

Totul se roteşte, totul alunecă în abisul morţii. Unul Singur rămâne, numai în El sunt neschimbarea, viaţa şi pacea. „Către El tinde tot mersul evenimentelor; ca periferia spre centru, spre El converg toate razele cruguluí timpurilor." Nu eu vorbesc aşa, cu puţina mea experienţă; nu, astfel mărturiseşte un om care s-a cufundat cu totul în elementul Centrului Unic, episcopul Teofan Zăvorâtul. Dimpotrivă, în afara acestui Centru Unic, „singurul lucru sigur e că nu există nimic sigur şi nimic mai nefericit sau mai orgolios decât omul, *solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius*", după cum mărturisea unul dintre spiritele cele mai nobile ale păgânismului, Pliniu cel Bătrân, dedicat cu totul satisfacerii curiozităţii sale infinite. Da, în viaţă totul se schimbă, totul se vălureşte în contururi de miraj. Iar din profunzimea sufletului se ridică necesitatea ireprimabilă de a te sprijini pe „Stâlpul şi Temelia Adevărului", pe στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (*I Timotei* 3, 15), τῆς ἀληθείας, şi nu pur şi simplu ἀληθείας, nu pe unul dintre adevăruri, nu pe un adevăr omenesc particular, care se fracţionează, care se răsfiră şi este purtat precum pulberea, dus de suflarea vântului pe munţi, ci pe Adevărul integral şi veşnic, pe Adevărul unic şi divin, pe Adevărul străluminos, pe Acel „Adevăr" care, după cum spune un poet din vechime, este „soarele lumii"[3].

Dar cum să te apropii de acest Stâlp?

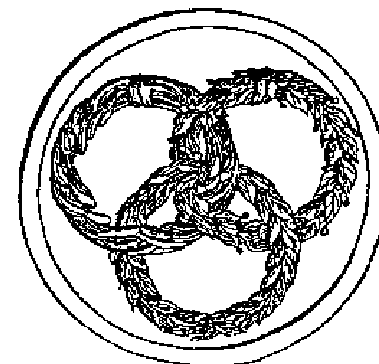
Lângă trupul nestricăcios al Preacuviosului Serghie, care aduce întotdeauna pace într-un suflet îngrijorat, în fiecare zi şi în fiecare ceas auzim noi chemarea care făgăduieşte tihnă şi minţii tulburate. Tot ce citim în canonul Preacuviosului, în pericopa 43 de la *Matei* (11, 27-30), are mai ales un sens cognitiv, îndrăznesc să spun – un sens teoretic-cognitiv, gnoseologic; şi acest sens al pericopei devine cu atât mai clar atunci când vedem că obiectul întregului capitol 11 de la *Matei* este problema *cunoaşterii*, a insuficienţei cunoaşterii raţionale şi a necesităţii cunoaşterii spirituale[4]. Da, Dumnezeu a „ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi", adică toate lucrurile ce pot fi numite demne de a fi cunoscute, şi le-a „descoperit pruncilor" (*Matei* 11, 25). Ar însemna să forţăm cuvintele lui Dumnezeu dacă prin „cei înţelepţi şi pricepuţi" am înţelege „cei pseudo-înţelepţi", „cei pseudo-pricepuţi", care în fapt nu sunt aşa, ca şi în cazul în care în „prunci" am vedea anumiţi înţelepţi virtuoşi. Desigur, Domnul a spus fără ironie tocmai ceea ce a voit să spună: adevărata înţelepciune este insuficientă tocmai fiindcă este omenească. Şi, în acelaşi timp, „pruncia" mintală, absenţa bogăţiei intelectuale, care ne împiedică să intrăm în Împărăţia Cerului, se poate dovedi a fi condiţia dobândirii cunoaşterii spirituale. Dar plenitudinea a toate este în Iisus Hristos, şi de aceea cunoaşterea poate fi căpătată numai prin El şi de la El. Toate eforturile omeneşti de cunoaştere, care i-au chinuit pe bieţii înţelepţi, sunt vane. Ca nişte cămile stângace s-au împovărat ei cu cunoştinţele lor; ştiinţa, precum apa sărată, nu face decât să înteţească setea de cunoaştere, nepotolind vreodată mintea înfierbântată. Dar „jugul bun" al Domnului şi a Lui „povară uşoară" îi dau minţii ceea ce nu-i dă şi nu-i poate da jugul greu şi crunt al ştiinţei, povara ei ce nu poate fi purtată. Iată de ce, lângă sicriul celui din care se revarsă harul, răsună mereu, ca un izvor nepotolit de apă vie, cuvintele dumnezeieşti:

„Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu şi nimeni nu cunoaşte (ἐπιγινώσκει) pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere (ἀποκαλύψαι). Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni (ἀναπαύσω) pe voi. Luaţi jugul Meu asupra voastră şi învăţaţi-vă de la Mine (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi găsi odihnă (ἀνάπαυσιν) sufletelor voastre. Căci jugul Meu e bun şi povara Mea este uşoară" (*Matei* 11, 27-30).

Dar departe de mine dorința de a convinge pe cineva. Din sărăcia mea dau. Și dacă măcar un suflet a simțit că nu-i vorbesc cu buzele și nu la ureche, nu mai am nevoie de altceva. Știu că mă vei primi, pentru că tu ești acela care distrugi hotarele egoismului meu.

Frate, fratele meu cel de un suflet cu mine! Rupt de tine și îndepărtat, sunt totuși cu tine. Ridicându-mă deasupra timpului, văd limpede privirea ta, vorbesc iar cu tine față către față. Pentru tine mă gândesc să scriu aceste rânduri răzlețe. N-o să te superi pe mine dacă le voi pune pe hârtie neavând nici un sistem, trasând doar câteva jaloane.

În serile întunecate de toamnă, în ceasurile sfinte de tăcere, când pe geană va începe să strălucească o lacrimă de încântare, îți voi scrie pe furiș scheme și biete crâmpeie din problemele pe care le-am discutat de-atâtea ori cu tine. Știi de mai înainte ce voi scrie. Vei înțelege că nu sunt învățături și că tonul solemn este dat de stângăcia mea neghioabă. Un povățuitor înțelept și lucrurile dificile le face parcă în glumă, pe când un ucenic lipsit de experiență adoptă un ton solemn și atunci când se ocupă de nimicuri. Iar eu nu-s decât un ucenic ce repetă după tine lecțiile iubirii.



His ornari aut mori. A primi cununa sau moartea

III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala*

„Stâlpul și Temelia Adevărului." Dar cum să le cunoști?

Această întrebare ne introduce în mod inevitabil în domeniul cunoașterii abstracte. Pentru gândirea teoretică, „Stâlpul Adevărului" este certitudinea, *certitudo*.

Certitudinea mă asigură că Adevărul, dacă-l găsesc, este fără îndoială tocmai ceea ce am căutat. Dar ce am căutat? Ce am înțeles eu prin cuvântul „Adevăr"? În orice caz, ceva atât de deplin încât cuprinde în sine totul și, prin urmare, numai convențional, parțial, simbolic se exprimă prin denumirea sa. Adevărul este „ceea ce există universal", după cum îl definește filozoful[5]. Atunci însă, cuvântul „adevăr" nu acoperă propriul său conținut și, pentru a desluși – măcar aproximativ, cu scopul de a conștientiza în prealabil propriile căutări sensul cuvântului „adevăr", e necesar să vedem care aspecte ale acestei noțiuni au fost luate în considerație de diferite limbi, care laturi ale noțiunii au fost accentuate și fixate în formele etimologice cristalizate la diferite popoare.

Cuvântul nostru rusesc *istina* (adevăr) este pus în relație de către lingviști cu verbul *est'* (a fi), *istina – estina*. Deci *istina*, conform înțelesului său rusesc, a fixat în sine noțiunea de realitate absolută: *istina* înseamnă „ceea ce există", ceea ce este cu adevărat, τὸ ὄντως ὄν sau ὁ ὄντως ὤν, spre deosebire de ceea ce este iluzoriu, nereal, trecător. Limba rusă marchează în cuvântul *istina* aspectul ontologic al acestei idei. De aceea *istina* înseamnă însăși identitatea absolută și, prin urmare, ceva egal cu sine, adică precizie, autenticitate. *Istîi, istinnîi, istovîi* (adevărat, veritabil, real), toate aparțin aceleiași familii de cuvinte.

De interpretarea ontologică a Adevărului nu era străină nici filozofia scolastică. Drept exemplu putem să-l cităm pe dominicanul semitomist Ioan Gratidei din Ascoli († 1341), care insistă cu toată hotărârea că Adevărul nu trebuie înțeles ca adecvare sau conformitate introdusă în obiect prin actul de cunoaștere

al rațiunii, ci ca egalitatea pe care însuși obiectul o introduce în existența sa *ad extra*; „formal, adevărul este acea rectitudine sau acea conformitate pe care însuși obiectul, în măsura în care o ia din gândire, o introduce în sine însuși în afara naturii lucrurilor"[6].

Să ne întoarcem acum la etimologie. *Ist-in-a, ist-in-îi – istovina*, de la *ist-îi, ist-ov-îi, ist-ov-en-îi – cf.* letonul *ist-s, ist-en-s* – se găsește în legătură cu *es-t', est-e-stv-o* (*i-*, la timpul trecut: *j-ia – j-e*). Se poate face apropierea de polonezul *istot-a*, ființă, *istot-nie*, într-adevăr, *istniec*, a exista în realitate[7]. De aceeași părere cu privire la etimologia cuvântului *istina* sunt și alții. După definiția lui V. Dal, de exemplu, adevărul (*istina*) este „tot ce e real, autentic, precis, just, tot ce există (*est'*). Tot ce există este adevăr; oare *est'* și *estina, istina* nu sunt același lucru?" întreabă el[8]. Tot așa afirmă Miklosich[9], Mikuțki[10], precum și lingvistul nostru din vechime F. Șimkevici[11]. De aici se înțelege că, între toate celelalte semnificații ale cuvântului *istîi*, noi o găsim și pe aceea de „foarte asemănător". După explicația veche a unui oarecare negustor A. Fomin, „*istîi* înseamnă: asemănător, exact". Astfel că expresia veche: *istîi bo oțța* (= *istîi otet*) se explică prin: „asemănător leit tatălui"[12].

Acest ontologism în concepția rusă despre adevăr se amplifică și se aprofundează pentru noi, dacă reflectăm la conținutul inițial al verbului *est'*. Căci *est'* vine de la rădăcina *es*, care dă în sanscrită *as* (de exemplu *ásmi = esmi; ásti= esti*); cu *esm'* (sunt), *est'* (ești) sunt ușor de comparat paleoslavul *esmi, esti*, grecescul εἰμί, latinescul (*e*)*sum, est*, germanul *ist*, sanscritul *asmi, asti* etc.[13] Dar, după unele indicii ce s-au păstrat în sanscrită, această rădăcină *es* însemna, în cea mai veche fază concretă de evoluție, „a respira", *hauchen, athmen*. Drept confirmare a acestui punct de vedere asupra radicalului *es*, Curtius indică cuvintele sanscrite *as-u-s*, însemnând „răsuflare vitală", „răsuflare a vieții"; *asu-ra-s*, însemnând „vital", *lebendig*, și *âs, âs-ja-m*, aflate pe aceeași treaptă cu latinescul *os*, care înseamnă tot „gură"; se mai adaugă *aici și* germanul *athmen*, „răsuflare". Astfel, la început *est* însemna „respiră". Dar respirația, suflarea a fost întotdeauna considerată principalul semn și chiar însăși esența vieții; și până astăzi, la întrebarea „e viu?" de obicei se răspunde „respiră!", ca și când aceste cuvinte ar fi sinonime. De aceea al doilea sens, mai abstract, al lui *est'* este „e viu", „trăiește", „e în putere". Și, în sfârșit, *est'* (este) primește sensul cel mai abstract, fiind pur și simplu verbul existenței. *A respira, a trăi, a fi* – iată cele trei straturi ale rădăcinii *es* în ordinea descrescândă a concreteței, care, după părerea lingviștilor, corespunde ordinei lor cronologice.

Rădăcina *as*, în sensul de răsuflare, semnifică o existență uniformă (*ein gleichmässig fortgeseize Existenz*), în opoziție cu rădăcina *bhu*, ce intră în compoziția lui *bît'* (a fi), *fui, bin*, φύω etc., care semnifică devenirea (*ein Werden*)[14].

E. Renan, arătând legătura dintre noțiunile „răsuflare" și „existență", face o paralelă cu limbile semitice, și anume cu substantivul verbal ebraic הָיָה, *hayah* (întâmplare, naștere, fire) sau הָוָה, *hawah*, (respirare, trăire, fire)[15]; el vede aici onomatopeele procesului de respirație.

Datorită acestei opoziții, rădăcinile *es* și *bhu* se completează reciproc: prima se aplică exclusiv la formele de durată, derivate de la timpul prezent; a doua se aplică cu precădere unor forme temporale, cum sunt aoristul și perfectul, care semnifică o devenire realizată sau împlinită[16].

Revenind acum la noțiunea de adevăr (*istina*) în înțelesul său rusesc, putem spune: adevărul este „existența permanentă"; este ceea ce „trăiește", „ființă vie", ceea ce „respiră", adică ceea ce posedă condiția esențială a vieții și a existenței. Adevărul ca ființă vie prin excelență, aceasta este noțiunea pe care și-a format-o poporul. Nu e greu, desigur, să observăm că tocmai această concepție cu privire la adevăr constituie specificul original și particular al filozofiei ruse[17].

În cadrul noțiunii de adevăr, elinul antic evidențiază un cu totul alt aspect. Adevărul, spune el, este ἀλήθεια. Dar ce înseamnă această ἀλήθεια? Cuvântul ἀλήθεια sau, în forma sa ionică, ἀληθειη, ca și derivatele ἀληθής, „adevărat", ἀληθεύω, „adeveresc", „corespund adevărului" etc. sunt formate din particula negativă ἀ (ἀ *privativum*) și *λῆθος, în forma dorică λᾶθος. Ultimul cuvânt derivă din rădăcina *ladho*, având aceeași rădăcină cu verbul λάθω, ionicul λήθω și λανθάνω, care înseamnă „trec pe alături", „mă strecor", „rămân neobservat", „rămân necunoscut"; la diateza medie verbul ia sensul de *memoria labor*, „scap din memorie" (adică din conștiință în general), „pierd, uit". În relație cu ultima nuanță a rădăcinii λαθ se află: λήθη, doricele λάθα, λαθοσύνα, λησμοσύνα, λῆστις („uitare" și „lipsă de memorie"); ληθεδανός („care face să uiți"); λήθαργος („cel ce uită") și de aici λήθαργος („poftă de somn", *Schlafsucht*, ca dorință de a te cufunda într-o stare de uitare, de inconștiență) și, în continuare, denumirea somnului patologic, letargie[18]. Concepția antică despre moarte ca trecere într-o existență iluzorie, aproape în uitare de sine și inconștiență și, în tot cazul, în uitarea a tot ce este pământesc, această concepție, deci, este reprezentată simbolic în imaginea umbrelor care beau apă din fluviul subteran al Uitării, Lethe. Imaginea plastică a apei letheene, τὸ Λήθης ὕδωρ, precum și o serie întreagă de expresii cum ar fi: μετὰ λήθης, „în uitare"; λήθην ἔχειν, „a avea uitare", adică lipsă de memorie; ἐν λήθῃ τινὸς εἶναι, „a fi în starea de a fi uitat ceva", „a uita ceva"; λήθην τινὸς ποιεῖσθαι, „a face să fie uitat ceva", „a da ceva uitării"; λησμοσύνον θέσθαι, „a pune uitare", „a aduce la uitare"; λῆστιν ἴσχειν τι, „a uita ceva" etc., toate acestea demonstrează clar că uitarea în concepția elenă nu era o simplă stare a absenței memoriei, ci un act special de nimicire a unei părți de conștiință, stingerea în conștiință a unei părți din realitatea a ceea ce se uită – cu alte cuvinte, nu de lipsa memoriei era vorba, ci de forța uitării. Această forță a uitării este forța timpului ce devorează totul.

Totul curge. Timpul este forma existenței a tot ce este, și a spune „există" înseamnă a zice „în timp", deoarece timpul este forma curgerii fenomenelor. „Totul curge și se mișcă și nimic nu rămâne, πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει", se lamenta Heraclit. Totul se strecoară din conștiință, se scurge prin conștiință, se uită. Timpul, χρόνος, produce fenomenele dar, ca și personificarea sa mitologică, Κρόνος, își devorează copiii. Însăși esența conștiinței, a vieții, a oricărei realități se află în fluiditatea lor, adică într-o anume uitare metafizică. Cea mai originală dintre filozofiile zilelor noastre, filozofia timpului concepută de Henri Bergson[19], se sprijină totalmente pe acest adevăr neîndoielnic, pe ideea realității și forței timpului. Dar, în pofida evidenței acestei ultime idei, stăruie în noi, fără putință de a fi înăbușită, nevoia de ceva ce nu se poate uita, de neuitat, de ceva ce „rămâne, μένει" *în curgerea timpului. Acest ceva* de neuitat este chiar ἀ-λήθεια. Adevărul în concepția elinului este ἀ-λήθεια, adică ceva apt să rămână în fluxul uitării, în curgătoarele unde letheene ale lumii sensibile, ceva ce biruie timpul, ceva statornic și necurgător, ceva ce persistă veșnic în memorie. Adevărul este *veșnica memorie* a unei anume Conștiințe; este valoarea demnă de amintire eternă și capabilă de aceasta.

Memoria vrea să oprească mișcarea; memoria vrea să facă în așa fel încât fenomenele fugitive să-i rămână nemișcate dinainte; în calea torentului devenirii, memoria vrea să ridice o stavilă. Prin urmare, existența de neuitat pe care o caută conștiința, acest ἀλήθεια, este torentul în repaos, curgerea oprită, vârtej imobil al existenței. Însăși tendința de a ține minte, această „voință de neuitare" scapă rațiunii; dar ea, rațiunea, își dorește această autocontradicție. Dacă noțiunea de memorie, în esența sa, depășește granițele rațiunii, atunci Memoria, în cel mai înalt grad al său, Adevărul, este mai presus de rațiune. Memoria-Mnemosyne este

mama muzelor, a activităților spirituale practicate de umanitate, a însoțitoarelor lui Apollo, a Creației Spirituale. Și cu toate acestea, vechiul elin îi pretindea Adevărului aceeași însușire care este arătată și de Cuvântul lui Dumnezeu, căci acolo se spune că „Adevărul Domnului rămâne în veac, לְעוֹלָם" (*Psalmi* 116, 2; după numerotarea ebraică 117, 2) și încă: „în neam și în neam Adevărul Tău" (*Psalmi* 118, 90; după numerotarea ebraică 119, 9).

Cuvântul latinesc *veritas*, „adevăr", provine, după cum se știe, de la rădăcina *var*. De aceea cuvântul *veritas* se consideră că are aceeași rădăcină cu cuvintele rusești *vera, verit'* („credință", „a crede"); de la aceeași rădăcină provin și cuvintele *währen* („a păzi", „a apăra") și *wehren* („a dojeni", „a nu da voie" și „a fi puternic"). *Wahr, Wahrheit* („drept", „adevăr") aparțin aceleiași rădăcini; la fel și franțuzescul *verité*, care derivă direct din latinescul *veritas*. Că rădăcina *var* se referea inițial la domeniul cultului se observă, după cum spune Curtius[20], din sanscritul *vra-ta-m*, care înseamnă „act sacru", „legământ", din cuvântul zend *varena* („credință"), apoi din grecescul βρέ-τας („ceva venerat", „chip de lemn", „idol"); cuvântul ἑορτή (în loc de ἐ-Ϝορ-τή), „cinstire cultică", „sărbătorire religioasă", se referă la aceeași rădăcină; despre cuvântul *vera* („credință") am vorbit. Uzul cultic al rădăcinii *var*, și cu atât mai mult în cuvântul *veritas*, iese în evidență și din cuvintele latinești cu aceeași rădăcină. Astfel, verbul *ver-e-or* sau *re-vereor*, care este întrebuințat în latina clasică într-un sens mai general („mă feresc", „mă tem", „mă sperii", „mă înfricoșez", „cinstesc", „respect", „venerez cu frică"), se referea la început la teama mistică și la prudența în cazul unei prea mari apropieri de ființele, locurile și obiectele sacre. Tabu, adică ceea ce este oprit, ceea ce este sfânt – iată ce-l face pe om *vereri*; de aici, titlul catolic pentru fețele bisericești, *reverendus*. *Reverendus* sau *reverendissimus pater* este persoana cu care trebuie să te porți cu respect, cu atenție, cu sfială, căci altfel poate să te coste. *Verenda,-orum* sau *partes verendae* sunt *pudenda*, „membrele secrete"; se știe că cei din vechime aveau pentru ele o considerație, un fel de respect din sfială religioasă. Urmează apoi substantivul *verecundia* („teamă religioasă", „smerenie"), verbul *verecundor* („am frică"), *verecundus* („înfricoșător", „rușinos", „politicos", „modest"), care arată iarăși același domeniu cultic la care se aplică rădăcina *var*. Se înțelege de aici că *verus* înseamnă propriu-zis „apărat", „protejat", în sensul de tabu, de interzis. *Verdictum* („verdict", „sentință judecătorească") are sensul unei decizii religioase obligatorii adoptate de persoanele aflate în fruntea cultului, deoarece dreptul Antichității nu era decât un aspect al cultului. Alte cuvinte, ca *veridicus, veriloquium* etc. sunt înțelese și fără explicații.

Autorul dicționarului etimologic latin, A. Suvorov, arată că verbele *govoriu, -reku* („vorbesc", „spun") exprimau inițial sensul rădăcinii *var*. Dar, din toate cele spuse, este neîndoielnic că, dacă rădăcina *var* înseamnă într-adevăr „a spune", atunci sensul era cel pe care întreaga Antichitate i-l atribuia: cuvânt profetic și puternic, fie el blestem sau rugăciune; cuvântul era capabil să facă în așa fel încât tot ce era sub blestem să insufle – nu numai juridic, nominal, ci și mistic frică și evlavie reală[21]. *Vereor* înseamnă atunci, propriu-zis: „mă vrăjește cineva", „asupra mea se descarcă puterea unui blestem".

După aceste informații preliminare, nu este greu de ghicit sensul cuvântului *veritas*. Să consemnăm, înainte de toate, că acest cuvânt de proveniență târzie ținea totalmente de domeniul dreptului și de-abia la Cicero a primit un sens filozofic și, în general, teoretic, raportându-se la domeniul cunoașterii. În sensul moral de sinceritate, παρρησία, se întâlnește la Terențiu[22] în fraza: „*obsequium amicos, veritas odium parit*, delicatețea face prieteni, iar sinceritatea, dușmani". Apoi, deși la Cicero capătă imediat o mare frecvență, totuși, în special în domeniul juridic și parțial în cel moral, *Veritas* înseamnă: când situația reală a problemei

judecate, în opoziție cu punerea ei într-o lumină falsă de către una dintre părți, când justețea și adevărul, când dreptatea reclamantului, și numai rareori este echivalent cu „adevărul" în sensul pe care i-l atribuim noi[23].

Fiind religios-juridic prin rădăcină, moral-juridic prin proveniență, cuvântul *veritas* și-a păstrat ulterior și parțial chiar și-a accentuat nuanța juridică. În latina târzie, a început chiar să aibă un sens pur juridic: *veritas*, după du Cange, înseamnă *depositio testis*, depoziția martorului; apoi, *veritas* înseamnă *inquisitio judicaria*, anchetă judiciară; mai înseamnă drept, privilegiu, mai ales cu referire la proprietate etc.[24]

Evreul antic, ca și semitul în general, și-a marcat și el în limbă un aspect *special* al ideii de Adevăr, aspectul *istoric* sau, mai exact, *teocratic*. Pentru el, Adevăr a fost întotdeauna cuvântul lui Dumnezeu. Natura imprescriptibilă a acestei făgăduințe divine, justețea ei, certitudinea ei – iată ceea ce, pentru evreu, îi atribuia cuvântului calitatea de Adevăr. Adevărul este Certitudinea. „Mai lesne e să treacă cerul și pământul, decât să cadă din Lege un corn de literă" (*Luca* 16, 17); această „lege" absolut permanentă și imuabilă este reprezentarea biblică a Adevărului.

Cuvântul אֱמֶת, *'emet*[25] sau, în pronunția vulgară, *emes*, adevăr, are drept rădăcină אמן, *'mn*. Verbul אָמַן, *'aman*, care derivă de aici, înseamnă, propriu-zis, „am sprijinit", „am susținut". Acest sens fundamental este indicat și mai clar de substantivele din aceeași familie din domeniul arhitecturii: אֹמְנָה, *'omenah* (coloană) și אָמוֹן, *'amon* (constructor, meșter) și, în parte, prin cuvântul אֹמֵן, *'omen* (pedagog, constructor al sufletului copilului). Apoi, sensul intranzitiv al verbului *'aman* (a fost susținut, a fost sprijinit) servește drept punct de plecare pentru o întreagă serie de cuvinte mai îndepărtate de semnificația de bază a verbului *'aman*, și anume: a fost tare, ferm (sprijinit, susținut) și, de aceea, a fost de nezdruncinat; deci a fost în așa fel încât te puteai sprijini pe el fără să fii în pericol; în sfârșit, rezultă semnificația „a fost fidel". De aici, אָמֵן, *'amen*, sau ἀμήν, *amin*, din Noul Testament semnifică: „cuvântul meu este tare", „adevărat", „desigur", „așa trebuie să fie", „fie, *fiat*" și servește drept formulă pentru întărirea unei alianțe sau a unui jurământ, fiind de asemenea utilizat la sfârșitul unei doxologii sau al unei rugăciuni (în acest caz, se dublează). Sensul cuvântului „amin" apare clar în *Apocalipsa* 3, 14: „*τάδε λέγει* ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, acestea zice Cel ce este Amin, martorul cel credincios și adevărat", *cf.* *Isaia* 65, 16: „אֱלֹהֵי־אָמֵן, *'elohe-'amen*, Dumnezeul adevărului". De aici, devine de înțeles tot ansamblul de semnificații ale cuvântului אֱמֶת, *'emet* (în loc de אֲמֶנֶת, *'amenet*). Înțelesurile lui imediate sunt: *tărie, constanță, stabilitate*; de aici – *siguranță*. Urmează apoi „credința-fidelitate", *fides*, în virtutea căreia cine este constant în sine își păstrează și își îndeplinește promisiunea; este noțiunea de *Treue* și *Glaube*. Este clară relația acestei noțiuni cu cea de *onestitate, integritate a sufletului*. Caracterizând un judecător sau o sentință, *'emet* semnifică dreptate, justețe. Ca semn al vieții interioare, această noțiune se opune *prefăcătoriei* și are semnificația de *sinceritate*, în primul rând sinceritate în cinstirea lui Dumnezeu. Și în sfârșit, *'emet* corespunde cuvântului nostru *istina*, în opoziție cu minciuna; aceasta este accepțiunea în *Facerea* 42, 16; *Deuteronomul* 26, 20; *II Regi* 7, 28; *III Regi* 10, 6; 22, 16; *Psalmi* 14, 2; 50, 7 etc.

De aici, de la ultima nuanță a cuvântului *'emet* provine și termenul *meames*, întrebuințat de filozofii evrei, de exemplu de Maimonide, „pentru a-i desemna pe oamenii care aspiră la cunoașterea intelectuală a adevărului, nemulțumindu-se cu autoritatea și tradiția"[26].

Prin urmare, pentru evrei, Adevărul este efectiv „cuvântul just", „fidelitatea", „făgăduința de încredere". Și întrucât este zadarnic să speri „în căpetenii, în fiii

oamenilor", numai cuvântul lui Dumnezeu este cuvântul cu adevărat de nădejde; Adevărul este făgăduința imprescriptibilă a lui Dumnezeu, asigurată de fidelitatea și imuabilitatea Domnului. Prin urmare, la evrei, Adevărul nu este (ca la slavi) o noțiune ontologică, nici (ca la eleni) gnoseologică, nici (ca la romani) juridică, ci este una istorică sau, mai curând, relevă istoria sfântă, teocrația. Putem remarca, în consecință, că cele patru nuanțe descoperite de noi în cadrul noțiunii de adevăr se asociază câte două, după cum urmează: *Istina* rusească și אֱמֶת, *'emet* evreiesc, se raportează mai ales la conținutul divin al Adevărului, în timp ce grecescul 'Αλήθεια și latinescul *Veritas* se raportează la forma lui umană. Pe de altă parte, termenul rus și cel grec au un caracter filozofic, în timp ce termenul latinesc și cel evreiesc țin de sociologie. Prin aceasta vreau să spun că pentru un rus și pentru un grec Adevărul se află într-un raport *imediat* cu fiecare persoană, în timp ce pentru un latin și pentru un evreu Adevărul este mediat de către societate. Astfel, ca o concluzie a celor spuse despre categoriile noțiunii de adevăr, putem prezenta tabelul de mai jos:

	După conținut	După formă
Raport personal imediat	Rusescul *Istina*	Grecescul 'Αλήθεια
Mediere socială	Ebraicul אֱמֶת, *'emet*	Latinescul *Veritas*

„Ce este adevărul?" întreba Pilat Adevărul. Nu i s-a răspuns, fiindcă întrebarea era pusă în pustiu. Răspunsul viu stătea în fața lui, dar Pilat nu vedea adevărul Adevărului. Să presupunem că Domnul, nu numai prin tăcerea sa grăitoare, ci și prin cuvinte blânde, i-ar fi răspuns procuratorului roman: „Eu sunt Adevărul". Însă și atunci cel ce întreba ar fi rămas fără răspuns, deoarece n-a fost în stare să ia Adevărul drept adevăr, n-a putut să se convingă de realitatea lui. Cunoașterea de care avea nevoie Pilat și căreia, înainte de toate, îi duce lipsă omenirea este cunoașterea condițiilor certitudinii.

Ce este atunci certitudinea? Este descoperirea semnului specific Adevărului, găsirea în adevăr a unui reper care îl deosebește de neadevăr. Din punct de vedere psihologic, această recunoaștere își semnalează prezența printr-un fel de fericire netulburată, ca și cum setea de adevăr ți-ar fi fost satisfăcută. „Veți cunoaște Adevărul (τὴν ἀλήθειαν), iar Adevărul (ἡ ἀλήθεια) vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32). Liberi de ce? Liberi de păcat în general (*Ioan* 8, 34), de orice păcat, adică – în sfera cunoașterii – de tot ce nu este adevărat, de ceea ce nu corespunde adevărului. „Certitudinea, spune arhimandritul Serapion Mașkin[27], este sentimentul adevărului. El apare ori de câte ori este rostită o judecată necesară și constă în excluderea oricărei îndoieli că judecata pronunțată se va schimba cândva sau undeva. Prin urmare, certitudinea este sentimentul intelectual prin care judecata pronunțată este acceptată ca adevărată." „Prin criteriu de adevăr – spune același filozof în altă lucrare – înțelegem starea de spirit a celui ce posedă adevărul, starea de satisfacție deplină, de bucurie, neumbrită câtuși de puțin de îndoiala generată de presupunerea că teza enunțată nu ar corespunde realității autentice. Se ajunge la această stare atunci când judecata satisface un anumit principiu numit unitate de măsură a adevărului sau criteriu al lui."

Problema certitudinii adevărului se reduce la problema aflării criteriului. În soluția dată acestei probleme se concentrează întreaga forță demonstrativă, întreaga forță de penetrație, ca să zicem așa, a unui sistem.

Adevărul devine apanajul meu prin actul meu de judecată. Prin judecata mea, eu primesc în mine adevărul[28]. Adevărul, ca adevăr, mi se revelează prin faptul că îl afirm. Și de aceea apare întrebarea: dacă afirm un lucru, ce garanție am că este adevărat? Accept în mine ceva în calitate de adevăr, dar se cuvine s-o fac? Oare nu cumva însuși actul meu de judecată este acel ceva care mă îndepărtează de adevărul căutat? Sau, cu alte cuvinte, ce semn trebuie să descopăr în însăși judecata făcută ca să fiu liniștit în sinea mea?

Orice judecată este efectuată sau prin intermediul sinelui, sau prin intermediul altcuiva, adică este dată sau nemijlocit, sau mediat, ca efect al altcuiva, având în acest „altcineva" rațiunea suficientă de a fi. Iar dacă nu este dată nici prin intermediul sinelui, nici nu este mediată de un altul, se dovedește a fi lipsită atât de conținut real, cât și de formă intelectuală, adică nu este câtuși de puțin o judecată, ci se prezintă doar ca sunete, *flatus vocis*, vibrații ale aerului și nimic mai mult. Deci fiecare judecată aparține în mod necesar cel puțin uneia dintre cele două ordini. Să le analizăm pe fiecare în parte.

Judecata dată imediat este cea care vine de la sine, este evidența intuiției, ἐνάργεια, *evidentia*.

Ea poate fi auto-evidență a experienței sensibile, și atunci criteriul de adevăr este cel al empiriștilor experienței *exterioare* (al empiriocriticiștilor etc.): „Este cert tot ce poate fi redus la percepția imediată a organelor de simț; este certă percepția *obiectului*".

Poate fi auto-evidența experienței intelectuale – și, în acest caz, criteriul de adevăr va fi cel al empiriștilor experienței *interioare* (al transcendentaliștilor etc.), și anume: „Este cert tot ce se reduce la tezele axiomatice ale gândirii; este certă auto-percepția *subiectului*".

Și în sfârșit, auto-evidența intuiției poate fi cea a intuiției mistice; rezultă un criteriu de adevăr așa cum este el înțeles de majoritatea misticilor (mai ales a celor hinduși): „Este cert tot ce rămâne după ce a fost împrăștiat ceea ce nu poate fi redus la percepția subiectului-obiect; este certă doar percepția *subiectului-obiect*, în care nu există separația dintre subiect și obiect"[29].

Acestea sunt cele trei aspecte ale intuiției evidente prin ea însăși. Totuși, toate aceste trei aspecte ale datului (sensibil și empiric, transcendental și raționalist, subconștient și mistic) au un defect comun: caracterul lor de dat nud, nejustificat. Conștiința percepe acest dat ca pe ceva din exteriorul ei, coercitiv, mecanic, forțat, orb, obtuz, în sfârșit irațional și de aceea *convențional*. Rațiunea nu vede necesitatea interioară a propriei percepții, o vede doar pe cea exterioară, adică nu vede decât o necesitate coercitivă, silită, deci inevitabilă. Iar la întrebarea: „Unde este ceea ce fundamentează judecata noastră asupra percepției?" toate aceste criterii răspund: „În faptul că senzația, concepția intelectuală sau percepția mistică sunt tocmai această senzație, această concepție și această percepție". Dar de ce „aceasta" este tocmai

„aceasta" și nu altceva? În ce constă rațiunea acestei auto-identități a datului imediat? „În faptul, ni se spune, că *orice dat este el însuși*: orice A este A."

A = A. Acesta este ultimul răspuns. Dar această formulă tautologică, această egalitate inertă, stupidă și de aceea absurdă nu este de fapt decât generalizarea auto-identității proprii oricărui dat, așa că nu reprezintă în nici un caz răspunsul la întrebarea noastră: „De ce?". Cu alte cuvinte, ecuația transferă întrebarea noastră particulară de la datul singular la datul în general, arată starea noastră penibilă de moment în dimensiuni gigantice, parcă proiectând-o cu o lanternă magică asupra întregii existențe. Dacă ne-am poticnit mai înainte de o piatră, acum ni se declară că n-a fost o piatră izolată, ci un zid compact, care îngrădește *întregul* domeniu al curiozității noastre.

A = A. Asta spune totul. Și anume: „Cunoașterea este limitată de judecăți convenționale" sau, mai simplu: „Taci, îți spun!". Închizându-ne mecanic gura, această formulă ne condamnă să rămânem în finit și, prin urmare, în contingent. Ea afirmă dinainte divizarea și solipsismul egoist ale elementelor ultime ale existenței, rupând prin aceasta orice legătură rațională dintre ele. La întrebarea: „De ce?", „Pe ce bază?", formula repetă: „*Sic et non aliter*, așa și nu altfel", întrerupându-l pe cel care întreabă, dar nepricepându-se nici să-l satisfacă, nici să-l învețe a se limita la sine. Orice construcție filozofică de acest tip este dată conform paradigmei următoarei convorbiri pe care am avut-o cu bătrâna mea servitoare:

Eu: „Ce-i soarele?" – Ea: „Soare" – Eu: „Nu, ce este *el*?" – Ea: „Păi e soare" – Eu: „Dar de ce strălucește?" – Ea: „Așa. Soarele e soare pentru că strălucește. Strălucește și gata. Ia uite ce soare..." – Eu: „Dar de ce?" – Ea: „Doamne, Pavel Aleksandrovici, parcă aș ști! Ești om cu carte, învățat, iar noi suntem neștiutori".

Se înțelege de la sine că criteriul datului – care, într-o formă sau alta, este utilizat de majoritatea școlilor filozofice – nu ne poate oferi certitudinea. Din formula „este", oricât de profund s-ar fi integrat ea în natură sau în ființa mea sau în rădăcina comună a mea și a altuia, nu poate fi nicidecum extrasă formula „e necesar".

Dar asta nu-i totul. Chiar dacă nu am remarca această orbire a tautologiei nude A = A, dacă nu ne-am sufoca în „este pentru că este", oricum, însăși realitatea ne-ar obliga să ne îndreptăm spre ea ochiul minții.

Ceea ce este luat drept criteriu de adevăr în virtutea calității sale de dat se dovedește a fi încălcat de natură sub absolut toate aspectele.

Dintr-o ciudată ironie, chiar criteriul care vrea să se sprijine exclusiv pe dominația efectivă asupra a toate, pe dreptul forței exercitate asupra *oricărei* intuiții reale, tocmai el este de fapt încălcat de *fiecare* intuiție reală. Legea identității care pretinde la o generalitate absolută se dovedește a nu interveni absolut nicăieri. Ea își vede dreptul în calitatea sa de dat efectiv, dar *întregul* dat *toto genere* o respinge în fapt, încălcând-o atât în ordinea spațiului, cât și în cea a timpului, peste tot și întotdeauna. Fiecare A, excluzând *toate* celelalte elemente, este exclus de ele *toate*; căci dacă fiecare dintre ele, pentru A, este doar non-A, atunci și A, față de non-A, nu este decât non-non-A. Din punctul de vedere al legii identității, întreaga existență, dorind să se afirme, nu face

de fapt decât să se distrugă, devenind un ansamblu de elemente în interiorul căruia fiecare element este un centru de negații, doar de negații; astfel, întreaga existență este o negație compactă, un „Nu" imens. Legea identității este duhul morții, al vidului și al neantului.

O dată ce *datul actual* (*nalișnaia dannost'*) este criteriu, așa se întâmplă peste tot și întotdeauna. De aceea, toate elementele A, care se exclud reciproc, ca daturi, sunt adevăruri; totul este adevărat. Dar acest lucru anihilează legea identității, căci în acest caz ea se dovedește a conține în sine o contradicție internă.

De altfel, nu este necesar să arătăm că unul percepe așa și altul, altfel; nu este inevitabilă trimiterea la *divergențele interne* ale conștiinței în spațiu. Fiecare subiect prezintă aceeași pluralitate. *Schimbarea*, care se produce în lumea exterioară, în lumea interioară și, în sfârșit, în lumea percepțiilor mistice, proclamă în toate trei cazurile: „Precedentul A nu este egal cu prezentul A și cel viitor va fi diferit de cel prezent". Prezentul se opune, în timp, trecutului și viitorului în același fel în care acest lucru s-a întâmplat, în spațiu, cu tot ce a fost exterior pentru un element oarecare. Și în timp conștiința este divergentă în raport cu sine. Peste tot și întotdeauna apare contradicția; dar identitatea nu apare nicăieri și niciodată.

Legea A = A devine schema perfect absurdă a unei auto-afirmări, care nu sintetizează nici un fel de elemente reale, nimic din ceea ce ar merita unit prin semnul „=". „Eu = eu" se dovedește a nu fi decât țipătul egoismului dezgolit: „Eu!", căci unde nu există deosebire, nu există nici unire. Există, prin urmare, doar forța oarbă a inerției și a închiderii în sine, egoismul. În afara sa, eul urăște orice eu, căci pentru el acesta este non-eu și, urându-l, încearcă să-l excludă din domeniul existenței; întrucât precedentul eu (eul în trecutul său) este de asemenea considerat în mod obiectiv, adică este tot non-eu, și el este de asemenea supus excluderii intolerante. Eul nu se suportă pe sine în timp, se neagă pe sine în fel și chip atât în trecut, cât și în viitor, și, prin aceasta, deoarece nudul „acum" este un pur zero de conținut, eul urăște *orice* conținut concret al său, adică propria sa viață. Eul se dovedește a fi un pustiu arid între „aici" și „acum". Dar atunci la ce se aplică formula „A = A"? Numai la ficțiuni (atom, monadă etc.), la generalizări ipostaziate ale momentului și punctului, care nu există în sine. Legea identității este un monarh cu puteri absolute; dar supușii săi nu se revoltă împotriva despotismului său numai pentru că sunt fantome fără sânge în vene, lipsite de realitate; nu sunt persoane, ci doar umbre raționale de persoane, adică lucruri inexistente. Este *sheolul*, împărăția morții.

Acum să repetăm împreună cele spuse. Rațional, conform cu măsura rațiunii, posibil de cuprins în rațiune, răspunzând cerințelor rațiunii este numai ceea ce este separat de restul ambientului, ceea ce nu se amestecă cu restul, ceea ce este închis în sine, pe scurt, ceea ce este identic cu sine. Doar pe un A care își este egal sieși și inegal cu ceea ce nu este A, rațiunea îl consideră drept veritabil existent, drept τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, drept „adevăr"; și dimpotrivă, dacă nu este egal cu sine sau este egal cu non-sine, refuză să-l recunoască drept existență reală, îl ignoră ca pe ceva „ne-existent", ca pe ceva

care nu există cu adevărat, ca pe τὸ μὴ ὄν. Pe acest μὴ ὄν rațiunea doar îl tolerează, doar îl admite ca ne-adevăr, sesizându-l – după spusa lui Platon – printr-un raționament nelegitim, ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ (νόθος înseamnă, propriu-zis, născut nelegitim)[30].

Rațiunea recunoaște numai primul A, adică „ceea-ce-este"; de cel de-al doilea, adică de „ceea-ce-nu-este", aplicându-i eticheta τὸ μὴ ὄν, rațiunea se debarasează, nu-l ia în seamă, îl neglijează, purtându-se ca și când acesta nici n-ar exista. Pentru rațiune, numai un enunț cu privire la „ceea-ce-este" este adevăr; dimpotrivă, un enunț despre „ceea-ce-nu-este" nu este un enunț în sensul propriu al cuvântului: este numai o δόξα, o „părere", numai o aparență de enunț, lipsită totuși de forța acestuia. Este doar un „ca să zicem așa".

De aceea și rezultă că *raționalul* este în același timp și *inexplicabil*: a-l explica pe A înseamnă a-l reduce la „altul", la non-A , la ceea ce nu este A și, prin urmare, este non-A, înseamnă a-l deduce pe A din non-A, a-l genera pe A. Și dacă A satisface într-adevăr exigențele rațiunii, dacă el este într-adevăr rațional, adică indubitabil identic cu sine, atunci el este prin aceasta inexplicabil, ireductibil la „altceva" (la non-A), nedeductibil „din altceva". Deci un A rațional este absolut irațional, un A orb, netransparent pentru intelect. Ceea ce este intelectual nu este rațional, nu este conform cu măsura minții. Rațiunea se opune inteligenței și invers, pentru că exigențele lor sunt contrare. Viața, care curge, care nu este identică cu sine, poate fi rațională, poate fi transparentă pentru rațiune (încă nu am aflat dacă este așa); dar tocmai de aceea ea nu s-ar putea situa în rațiune, ar fi contrară rațiunii, i-ar rupe limitele. Iar rațiunea, fiind ostilă vieții, tocmai de aceea, la rândul ei, ar căuta să o mortifice înainte de a consimți s-o accepte în sine[31].

Deci dacă criteriul auto-evidenței nu este suficient în primul rând din punct de vedere *teoretic*, ca unul care oprește căutarea spiritului, atunci el este impropriu și din punct de vedere *practic*, deoarece este incapabil să-și realizeze ambițiile în limitele pe care și le-a trasat singur. Datul imediat al intuiției de toate trei tipurile (obiectivă, subiectivă și subiectiv-obiectivă) nu oferă certitudine. Prin aceasta se condamnă, în fond, toate sistemele filozofice dogmatice, inclusiv cel kantian, pentru care experiența sensibilă și rațiunea, cu toate funcțiile ei, sunt simple daturi.

Să revenim acum la judecata care nu este imediată, ci *mediată*, numită de obicei *raționament discursiv*, deoarece aici rațiunea *discurrit*, trece la o altă judecată. Certitudinea, după cum ne arată denumirea, i se transmite prin recursul la o *altă* judecată. La întrebarea privind temeiul judecății nu răspunde ea însăși, ci alta. În cealaltă judecată, datul apare ca îndreptățit în adevărul său. Astfel este demonstrația relativă a unei judecăți pe baza alteia; a demonstra relativ înseamnă a arăta cum o judecată constituie consecința alteia, care o generează[32]. În acest caz, rațiunea trece asupra judecății care o justifică. Și judecata nu poate fi un dat simplu, căci atunci toată problema s-ar reduce la criteriul auto-evidenței. Și ea trebuie să fie justificată printr-o altă judecată. Și conduce la o altă judecată. Și așa mai departe. Faptul amintește foarte bine de felul cum vorbeau strămoșii noștri, care construiau lanțuri întregi din verigi explicative. Spre exemplu, într-un manuscris sârbo-bulgar din veacul al XV-lea citim:

„Dar spune-mi: ce ține *pământul*? Zice: *o apă mare*. Dar ce ține *apa*? Răspuns: *o piatră* mare și netedă. Dar ce ține *piatra*? Zice: piatra o țin *patru balene de aur*. Dar ce ține *balenele* de aur? Zice: *un fluviu de foc*. Dar ce ține *focul* acela? Zice: *alt foc*, care este de două ori mai fierbinte decât acela. Dar ce ține *celălalt foc*? Zice: *un stejar de fier*, sădit mai înainte de tot ce există și ale cărui rădăcini le ține puterea lui Dumnezeu"[33].

Dar unde-i sfârșitul? Strămoșii noștri puneau capăt „explicațiilor" sau „justificărilor" pe care le dădeau realității actuale printr-o referință la atributele divine; întrucât nu arătau de ce acestea trebuiau acceptate ca verificate, trimiterea lor la voința sau la puterea lui Dumnezeu, dacă nu era o renunțare directă la explicație, trebuia în mod necesar să aibă un caracter formal, ca indicație abreviată a continuității procesului explicativ. Limba modernă, în același scop, utilizează expresiile: *ș.a.m.d.*, *și altele*, *etc*. Dar sensul ambelor răspunsuri este același: că justificarea realității date nu are sfârșit. Într-adevăr, dacă cineva, abandonând credința naivă, a pășit pe calea explicațiilor și fundamentărilor, devine pentru el inevitabilă regula kantiană că „ipotezele cele mai bizare sunt mai suportabile decât recursul la supranatural"[34]. Și de aceea, la întrebarea: „Unde-i sfârșitul?" răspundem: „Sfârșitul nu există". Există o regresie infinită, *regressus in indefinitum*, o coborâre în ceața plumburie a infinitului „nefast", o cădere, care nu se oprește niciodată, în ceea ce nu are nici margine, nici fund[35]. Nu are rost să ne mirăm: altfel nici nu trebuie să fie. Căci dacă seria fundamentărilor descendente s-ar întrerupe undeva, atunci veriga corespunzătoare rupturii ar fi oarbă, ar însemna un impas, ar distruge ideea însăși de certitudine de tipul considerat, certitudinea *abstractă și logică, discursivă*, spre deosebire de cea precedentă, intuitivă, a viziunii concrete și directe. În posibilitatea de a justifica *fiecare* treaptă a scării descendente a judecăților, adică în capacitatea constantă și indiscutabilă de a coborî cu măcar încă o treaptă față de cea dată, deci în faptul că întotdeauna este permis să trecem de la n la $(n + 1)$, oricare ar fi valoarea lui n – aici, spun eu, așa cum embrionul se află în ou, este inclusă toată substanța, toată rațiunea, tot sensul criteriului nostru.

Or, sensul acestui criteriu este pentru el și călcâiul lui Ahile. *Regressus in indefinitum* este dat *in potentia*, ca posibilitate, și nu *in actu*, nu ca realitate completă și realizată cândva sau undeva. Demonstrația rațională nu face decât să provoace în timp un vis al eternității, dar niciodată nu ne face să atingem eternitatea însăși. De aceea raționalitatea criteriului, veridicitatea adevărului nu sunt nicicând date ca atare, în realitate, ci sunt date întotdeauna ca posibilitate, potențial, în faptul că *pot* fi verificate.

Intuiția, în concretul ei dat și nemijlocit, era o mărime *reală*, deși, ce-i drept, oarbă și prin aceasta nominală; ea nu ne putea satisface. Dar discursivitatea, în caracterul ei abstract, justificat întotdeauna doar mediat, reprezintă cu siguranță o mărime doar *posibilă*, ireală, deși (în schimb!) rațională și necondiționată. Desigur, nici discursivitatea nu o considerăm satisfăcătoare.

Vom spune ca în proverb: intuiția oarbă este vrabia din mână, pe când discursivitatea rațională este cioara de pe gard.

Dacă prima ne produce o satisfacţie nefilozofică prin prezenţa, prin siguranţa ei, atunci cea de-a doua este de fapt o raţionalitate ne-atinsă, un principiu regulator, o regulă de activitate intelectuală, un drum pe care trebuie să-l parcurgem pentru... a nu ajunge niciodată la ţintă. Criteriul raţional este *o direcţie*, şi nu o ţintă.

Dacă intuiţia oarbă şi stupidă mai poate linişti un spirit nefilozofic în viaţa lui practică, discursivitatea raţională este, desigur, bună numai pentru exerciţii literare şcolăreşti sau pentru a oferi satisfacţie oamenilor de cabinet, celor care „se ocupă" cu filozofia fără să-i fi simţit gustul vreodată.

Un zid de nesurpat şi o mare de netrecut; inerţia opririi şi agitaţia deşartă a mişcării necontenite; prostia viţelului de aur; turn Babel veşnic neterminat, adică chip cioplit şi „veţi fi ca zeii"; realitate prezentă şi posibilitate nedusă vreodată până la capăt; conţinut fără formă şi formă fără conţinut; intuiţie mărginită şi discursivitate fără limite – iată Scylla şi Charybda în calea spre certitudine. O dilemă foarte întristătoare! Prima ieşire: să te încăpăţânezi cu obtuzitate şi să rămâi în evidenţa intuiţiei, care, la urma urmei, se reduce la datul unei anumite organizări a raţiunii, de unde provine faimosul criteriu de certitudine al lui Spencer. A doua ieşire: să te avânţi cu disperare în discursivitatea raţională, care este o potenţialitate vidă, să cobori tot mai adânc în profunzimile motivaţiei.

Dar nici acolo, nici aici, căutarea noastră, îndreptată spre Adevărul Nepieritor, nu este satisfăcută. Nici acolo, nici aici, nu obţinem certitudinea. Nici acolo, nici aici, nu ne este dat să vedem „Stâlpul Adevărului".

N-am putea, oare, să ne ridicăm *deasupra* ambelor obstacole?

Revenim la intuiţia *legii identităţii*.

Numai că, epuizând posibilităţile *realismului* şi ale *raţionalismului*, ne îndreptăm fără să vrem spre *scepticism*, adică spre *analiză*, spre critica *judecăţii* cu privire la auto-evidenţă.

O astfel de judecată, care stabileşte în conştiinţă o relaţie efectivă şi indisolubilă între subiect şi predicatul său, este *asertorică*. Relaţia între subiect şi predicat există, dar poate şi să nu existe. În alcătuirea ei nu este încă nimic ce ar face-o necesară din punct de vedere apodictic, de neînlăturat, irevocabilă. Singurul lucru care poate stabili o asemenea relaţie este demonstraţia. A demonstra înseamnă a arăta de ce considerăm că predicatul judecăţii este legat apodictic de subiect. A nu admite nimic fără demonstraţie înseamnă a nu accepta nici un fel de judecăţi, cu excepţia celor apodictice. Exigenţa fundamentală a scepticismului este de a considera incertă orice teză nedemonstrată; cu alte cuvinte, a nu admite fără demonstraţie absolut nici o premisă nedovedită, oricât de evidentă ni s-ar părea. Găsim deja această exigenţă foarte clar exprimată la Platon şi Aristotel. Pentru primul, adică pentru Platon, chiar „opinia justă, τὸ ὀρθὰ δοξάζειν" care nu poate fi confirmată printr-o demonstraţie nu este „cunoaştere, ἐπιστήμη", „căci cum ar putea fi cunoaştere un lucru nedemonstrat? – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη", deşi, totodată, acesta nici nu poate fi numit „necunoaştere, ἀμαθία"[36]. Iar pentru celălalt, adică pentru Aristotel, „cunoaşterea, ἐπιστήμη" nu este altceva decât „o posesiune demonstrată, ἕξις ἀποδεικτική"[37], de aici provenind însuşi termenul „apodictic".

„Dar, ar putea spune cineva, această ultimă teză, adică a nu admite decât tezele dovedite şi a respinge tot ce nu este dovedit, ea însăşi nu este demonstrată; introducând-o, scepticul nu se foloseşte, oare, de aceeaşi premisă nedemonstrată pe care a condamnat-o la dogmatici?" Nu. Ea nu este decât expresia analitică a aspiraţiei esenţiale a filozofului, a dragostei lui pentru Adevăr. Iubirea de Adevăr pretinde numai adevărul, şi nu altceva. Ceea ce este incert poate să nu fie adevărul căutat, poate să fie ne-adevăr şi de aceea cel ce iubeşte Adevărul se îngrijeşte în mod necesar să nu se strecoare la el ne-adevărul sub masca evidenţei. Or, *evidenţa* comportă tocmai o asemenea alcătuire îndoielnică. Ea este încăpăţânarea primară, nefundamentată în continuare. Şi întrucât este şi nedemonstrabilă, filozoful cade într-o aporie, ἀπορία[38], într-o situaţie dificilă. Singurul lucru pe care ar putea să-l accepte este evidenţa, dar nici evidenţa n-o poate accepta. Şi nefiind în stare să enunţe o judecată certă, este condamnat, ἐπέχειν, să întârzie cu judecata, să se abţină de la judecată. Ἐποχή sau starea de abţinere de la orice enunţ – iată ultimul cuvânt al scepticismului[39].

Dar ce înseamnă ἐποχή ca organizare a sufletului? Este oare „impasibilitate, ἀταραξία"[40], acel calm profund al spiritului care a renunţat la orice exprimare, acea sfială şi linişte la care visau grecii antici, sau altceva? Să vedem.

Şi încă: cel care s-a decis pentru ataraxie devine într-adevăr paşnic şi liniştit, asemenea lui Pyrrhon, acelui Pyrrhon în care scepticii din toate timpurile şi-au văzut patronul şi mai că nu l-au considerat drept sfânt[41]? Sau dimpotrivă, imaginea fermecătoare a acestui mare sceptic îşi are rădăcina în căutarea teoretică a adevărului, în ceva de care scepticismul nu a apucat să se atingă? Să vedem.

Exprimată în cuvinte, ἐποχή se reduce la următoarea teză dublă:

{ Eu nu afirm nimic.
{ Nu afirm nici că nu afirm nimic.

Acest binom este demonstrat prin propoziţia anterior stabilită, şi anume: „Orice propoziţie nedemonstrată este incertă"; acesta este reversul dragostei de Adevăr.

Dacă aşa stau lucrurile, eu nu dispun de nici o propoziţie demonstrată; nu afirm nimic. Dar enunţând cele tocmai spuse, trebuie să renunţ şi la această propoziţie, deoarece nici ea nu este demonstrată. Să analizăm primul termen al tezei. Atunci va apărea în forma unei judecăţi în două părţi:

{ Eu *afirm* că nu afirm nimic (A');
{ *nu afirm* că nu afirm nimic (A''),

alcătuită din părţile A' şi A''. Acum, după cum se vede, încălcăm în mod evident legea identităţii, enunţând despre acelaşi subiect (afirmaţia noastră, A), în aceeaşi privinţă, predicate contradictorii. Dar asta nu-i tot.

Şi unul, şi celălalt termen al tezei sunt afirmaţii: primul este afirmarea afirmaţiei; al doilea este afirmarea non-afirmaţiei. În mod inevitabil, acelaşi proces se aplică fiecăruia dintre ei. Obţinem:

{ Afirm (A'_1);
{ nu afirm (A'_2);
{ afirm (A''_1);
{ nu afirm (A''_2).

La fel, procesul va continua, dublând la fiecare palier numărul de propoziţii care se exclud reciproc. Seria se prelungeşte la infinit şi, mai devreme sau mai târziu, fiind nevoiţi să întrerupem procesul de dublare, vom imobiliza, ca pe o mască rigidă, încălcarea flagrantă a legii identităţii. Atunci se obţine o contradicţie imperioasă, adică simultan:

{ A este A;
{ A nu este A.

Nefiind în stare să cumulăm *activ* aceste două părţi ale aceleiaşi teze, suntem nevoiţi să ne lăsăm pasiv în voia contradicţiilor care ne sfâşie conştiinţa. Afirmând un lucru, *în aceeaşi clipă* suntem forţaţi să afirmăm contrariul; şi afirmând contrariul, revenim imediat la prima parte. Ca un obiect nedespărţit de umbra lui, fiecare afirmaţie este însoţită de dorinţa chinuitoare de a afirma contrariul. Spunându-ne lăuntric „da", în aceeaşi clipă ne spunem „nu"; iar precedentul „nu" suferă după „da". „Da" şi „nu" sunt inseparabili. Acum este deja departe îndoiala în sensul nesiguranţei: a început *îndoiala absolută*, ca imposibilitate totală de a afirma ceva, chiar şi non-afirmaţia noastră. Dezvoltându-se consecvent, expunând ideea proprie lui *in nuce*, scepticismul ajunge până la propria negare, dar nu poate sări peste aceasta, aşa că se transformă în *angoasă* infinit de chinuitoare, în *spasme*, în *agonie* a spiritului. Pentru a-ţi face o idee despre această stare, închipuieşte-ţi un om care se îneacă şi încearcă să se agaţe de dalele lucioase ale falezei; zgârie cu unghiile, alunecă, iarăşi zgârie şi, înnebunit, se tot străduieşte să se agaţe. Sau imaginează-ţi un urs care încercă să dea la o parte maiul agăţat în dreptul scorburii cu miere; cu cât împinge mai tare bârna, cu atât mai dureroasă este lovitura pe care aceasta i-o dă la întoarcere, cu atât mai mare îi e furia lăuntrică, cu atât mai dulce i se pare mierea.

La fel este şi starea scepticului consecvent. Nu despre afirmaţie şi negaţie este vorba acum, ci este un zbucium nebun şi o zvârcolire, un tropăit dement pe loc, o aruncare dintr-o parte în alta, un ţipăt filozofic nearticulat. Iar ca rezultat, urmează abţinerea de la judecată, absoluta ἐποχή, însă nu ca o renunţare calmă şi impasibilă la judecată, ci ca o durere lăuntrică ce-ţi face dinţii să se încleşteze, îţi încordează fiecare nerv, fiecare muşchi în efortul tău de a nu ţipa, de a nu te dezlănţui într-un urlet de-a dreptul dement.

Asta chiar că nu-i ataraxie. Nu, este cea mai cumplită dintre torturi, care smuceşte fibrele ascunse ale întregii fiinţe; este într-adevăr o tortură cu foc, pironică (πῦρ, foc). Lava topită se scurge prin vene, focul întunecat străbate măduva oaselor şi, în acelaşi timp, răceala ucigătoare a singurătăţii absolute şi a pierzaniei îngheaţă conştiinţa. Nu există cuvinte, nu există nici măcar vaiete care, fie şi rămânând neauzite, să fie capabile a exprima acest noian de suplicii. Limba refuză să se supună; precum zice Scriptura: „Limba mea s-a lipit de cerul gurii mele" (*Psalmi* 21, 16; *cf. Psalmi* 136, 6; *Plângeri* 4, 4; *Iezechiel* 3, 26). Nu există ajutor, nu există posibilitatea de oprire a torturii, fiindcă focul arzător al lui Prometeu vine dinăuntru, fiindcă vatra adevărată a acestei agonii de foc este însuşi centrul filozofului, eul său propriu, care tinde spre cunoaşterea necondiţionată.

Adevărul nu îl am, dar ideea de adevăr mă arde. N-am date pentru a afirma că Adevărul există în general şi că îl voi dobândi; dar, făcând o

asemenea afirmaţie, aş renunţa la setea de absolut, deoarece aş accepta ceva nedovedit. Cu toate acestea, ideea de Adevăr e vie în mine ca un „foc mistuitor" şi tainica speranţă că mă voi întâlni faţă în faţă cu el îmi lipeşte limba de cerul gurii; el, adevărul, fierbe şi clocoteşte în venele mele ca un torent de foc. Dacă n-aş avea speranţa, mi s-ar sfârşi şi chinul; atunci conştiinţa mea s-ar întoarce la „filistinismul" filozofic, la domeniul convenienţelor. Căci tocmai această speranţă înflăcărată în Adevăr topeşte, cu flacăra sa neagră de grizu, toate adevărurile convenţionale, toate tezele incerte. De altminteri, nu mai e o certitudine nici faptul că eu aspir la Adevăr. E posibil doar să mi se pară. Pe deasupra, nu s-ar putea şi ca „a părea" să fie „a nu părea"?

Punându-mi ultima întrebare, pătrund în cel din urmă cerc al iadului sceptic, în zona în care se pierde însuşi sensul cuvintelor. Cuvintele încetează să mai fie fixe şi cad din cuiburile lor. Totul se transformă în tot, fiecare locuţiune este absolut echivalentă cu oricare alta şi fiecare cuvânt poate face schimb de locuri cu oricare altul. Aici mintea se rătăceşte, se pierde într-un abis inform şi haotic. Aici domină delirul şi dezordinea.

Dar această îndoială de un scepticism extrem e posibilă numai ca un echilibru instabil, ca limită a *demenţei*, căci ce altceva este *demenţa*, dacă nu *de-menţă*, experienţă a lipsei de substanţă, a lipsei de suport a raţiunii[42]? Când trecem prin această experienţă, o ascundem cu grijă de ceilalţi şi, după ce am trăit-o, ne amintim de ea cu un dezgust foarte mare. Din afară e aproape imposibil de înţeles ce înseamnă demenţa. Haosul delirant se înalţă în rotocoale de pe această ultimă treaptă a raţiunii, iar mintea este mortificată de răceala ei pătrunzătoare. Dincolo de subţirele perete despărţitor începe moartea spirituală. Şi de aceea starea de scepticism extrem este posibilă numai pentru o clipă, pentru a reveni apoi la tortura de foc a lui Pyrrhon, la ἐποχή, sau pentru a ne cufunda în noaptea de nepătruns a deznădejdii, de unde nu mai este nici o ieşire şi unde se stinge însăşi setea de Adevăr. De la sublim până la ridicol e numai un pas, şi anume pasul care ne scoate din sfera raţiunii. Aşadar, nici calea scepticismului nu duce la nimic.

Noi pretindem certitudine şi această cerinţă a noastră se exprimă prin hotărârea de a nu admite nimic fără demonstraţie; dar, în acest caz, trebuie demonstrată însăşi teza „a nu admite nimic fără demonstraţie". Să vedem, totuşi, dacă nu cumva, în cele de mai sus, am făcut vreo afirmaţie dogmatică. Să revenim deci.

Am căutat o teză care să fie demonstrată în mod absolut. Dar în cursul căutării s-a insinuat un oarecare indice al acestei teze căutate, care a rămas totuşi nedemonstrată. E vorba despre faptul că această teză demonstrată în mod absolut, nu se ştie de ce, a fost *dinainte* considerată drept *prima* de demonstrat, drept factorul de la care începe lucrul nostru pozitiv. Fără îndoială, fiind nedemonstrată, această afirmaţie cu privire la primatul judecăţii absolut demonstrate este ea însăşi o *premisă dogmatică*. Este posibil ca teza căutată să fie în posesia noastră, dar nu ca prima, ci ca un rezultat oarecare al altor teze care nu sunt certe.

„Din ceva incert nu poate rezulta ceva cert": aceasta este premisa, neîndoielnic dogmatică, pusă la baza afirmării *primatului* Adevărului cert; da, dogmatică, deoarece nu este demonstrată nicăieri.

Prin urmare, abandonând încă o dată calea parcursă, înlăturăm premisa dogmatică pe care am descoperit-o și spunem: „Nu știm dacă există sau nu vreo teză certă; dar dacă există, iarăși nu știm dacă este prima sau nu. De altfel, nu știm nici că «nu știm»" etc., ca și până acum. În continuare, începe ἐποχή a noastră în forma precedentă. Dar starea noastră de acum va fi întru câtva diferită. Nu știm dacă Adevărul există sau nu; dar dacă există, nu știm dacă rațiunea ne poate duce sau nu la el; și dacă rațiunea ne poate duce la el, nu știm nici cum aceasta ne-ar putea duce la el și unde îl va întâlni. Cu toate acestea, spunem în sinea noastră: „Dacă Adevărul ar exista, l-am putea căuta. Poate îl vom găsi, parcurgând la noroc o anumită cale și atunci, poate, el ni se va arăta ca atare, ca Adevăr". Dar de ce vorbesc așa? Pe ce se bazează spusele mele? Pe nimic. Și de aceea, când mi se cere *să demonstrez* presupunerea mea, o retrag imediat și revin la ἐποχή cu afirmația: „Poate că este așa, poate că dimpotrivă". Dacă mi se cere să răspund la întrebarea: „Așa-i?", răspund: „Nu-i așa". Dar dacă sunt întrebat direct: „Nu-i așa?", răspund: „Așa este". Întreb, nu afirm și ceea ce pun în cuvintele mele nu este câtuși de puțin logic. Ce este? Tonul speranței, nu expresia logică a speranței. Și din acest ton nu rezultă decât că mă voi încumeta totuși să fac tentativa propusă, *nejustificată* dar nici condamnată, de a găsi Adevărul. Dacă voi fi chestionat asupra justificărilor, mă voi retrage în mine, ca un melc în cochilia sa. Văd ce risc: sau *demența* reținerii, sau zadarnicul, poate, efort al încercărilor, munca în deplina conștiință a faptului că ea nu are justificare pentru mine și că justificarea ei poate fi concepută doar ca hazard; mai bine zis, ca un *dar*, ca *gratia quae gratis datur*. Oare nu același lucru îl spune cuviosul Serafim din Sarov: „Dacă, din dragoste pentru Dumnezeu, omul nu are grijă excesivă de sine, atunci aceasta este o speranță înțeleaptă"? După cum spune Părintele, nu vreau „să am grijă excesivă de sine", de gândirea mea, adică vreau *să sper*[43].

Deci merg tatonând, fără să uit vreo clipă că pașii mei n-au nici o importanță. *Voi încerca* pe riscul meu, la întâmplare, să rostuiesc ceva, ghidându-mă nu după scepticismul filozofic, ci după propriul meu *sentiment*, și deocamdată mă voi abține să-l prefac în cenușă cu lava pyrrhonică. În sinea mea, am o speranță secretă, *speranța într-o minune*: poate că torentul de lavă se va retrage din fața lăstarului meu și planta se va dovedi a fi rugul nemistuit. Dar numai în sinea mea. Numai în sinea mea accept cuvântul din catisme, pe care l-am auzit de mii de ori la biserică, dar care, cine știe de ce, abia acum mi s-a ridicat la suprafața conștiinței: „Cei ce-L caută pe Domnul, nu se vor lipsi de tot binele" (*Psalmi* 13, 10). Da, *cei ce-L caută*, adică cei care aspiră, cei însetați. Nu se spune „cei ce-L au", căci ar fi fost de prisos să se spună așa: se înțelege de la sine că acei care-L au pe Dumnezeu, întâiul Izvor de bunătăți, nu vor fi lipsiți nici de fiecare bine în parte; poate nici nu ar fi fost corect, căci cine poate spune că-L are cu totul pe Dumnezeu, deci nu mai este dintre cei care-L caută? Dar tocmai *cei care-L caută* pe Dumnezeu nu se vor lipsi de tot binele; *căutarea* este afirmată de Biserică, deja nu mai este privare; cei care nu au parcă ar avea, parcă ar fi posesori. Deși această egalitate încă *nu* este

demonstrată, mi s-a strecurat deja în suflet. Și dacă nu am *nimic*, de ce să nu mă supun acestei puteri a cuvântului dumnezeiesc?

Astfel, pășesc pe un teren nou, cel al *probabilismului*; o fac, totuși, cu condiția indispensabilă că pașii mei vor fi doar o încercare, o experiență. Adevărata mea patrie rămâne încă ἐποχή. Dar dacă m-aș împotrivi presimțirii mele și n-aș vrea să părăsesc deloc ἐποχή, ar trebui din nou să-mi demonstrez obstinația, lucru pe care n-aș putea să-l fac, așa cum nu pot demonstra acum de ce am cedat. Pentru nici una dintre atitudini nu am justificare; dar, desigur, din punct de vedere practic, e mai *firesc* să caut o cale, chiar sperând într-o minune, decât să stau disperat pe loc. Totuși, pentru a căuta, este necesar să te situezi în afara gândirii. Aici apare iarăși o întrebare: „Cu ce drept ieșim în afara limitelor gândirii noastre?". Răspunsul este: „Cu dreptul pe care ni-l dă însăși gândirea: ea ne obligă să ieșim[44]. De fapt, nu ne mai rămâne altceva de făcut dacă, oricum, gândirea refuză să ne mai servească".

Vreau să fac un raționament problematic, considerând că poate, din întâmplare, acesta s-ar putea dovedi cert. „S-ar putea dovedi!" Cu aceste cuvinte, mi-am mutat căutările din domeniul intelectual în cel al *experienței*, al percepției efective, dar al unei percepții care trebuie *să reunească în sine și raționalitatea internă*.

Care sunt condițiile formale, intelectuale, care ar fi satisfăcute dacă această experiență ar fi într-adevăr efectuată? Cu alte cuvinte, ce judecăți am enunța cu privire la această experiență (subliniez încă o dată că nu dispunem de o asemenea experiență)?

Aceste judecăți vor fi următoarele:

1. adevărul absolut există, adică este o realitate necondiționată;
2. el este cognoscibil, adică este raționalitatea necondiționată;
3. el este dat ca fapt, adică este intuiția finală; dar este și demonstrat în mod absolut, adică are o structură discursivă infinită.

De altfel, la analiză, cea de-a treia propoziție le atrage după sine pe primele două. Într-adevăr, „Adevărul este o intuiție" înseamnă că el există. Apoi, „Adevărul este discursiv" înseamnă că este cognoscibil. Căci intuitivitatea este un dat efectiv al existenței, iar discursivitatea este posibilitatea ideală de cunoaștere.

Deci întreaga noastră atenție se concentrează asupra unei teze, dublă în structura ei, dar simplă în idee:

„Adevărul este intuiție, Adevărul este discurs" sau, mai simplu:

„Adevărul este intuiție-discurs".

Adevărul este o intuiție care se demonstrează, adică este discursivă. Pentru a fi discursivă, intuiția nu are dreptul să fie oarbă, obtuză și mărginită; trebuie să vizeze infinitul, trebuie să fie, ca să spunem așa, grăitoare, rațională. Discursul, pentru a fi intuitiv, nu trebuie să se piardă în nemărginire, nu trebuie să fie numai posibil, ci și real, actual.

Intuiția discursivă trebuie să conțină infinita serie sintetizată a fundamentărilor sale; *discursul intuitiv* trebuie să sintetizeze în finit, în unitate, în unul, întreaga sa serie, nelimitată, de fundamentări. *Intuiția discursivă* este o intuiție diferențiată până la infinit, iar *discursul intuitiv* este un discurs integrat până la unitate.

Aşadar, dacă Adevărul există, atunci el este o raţionalitate reală şi o realitate raţională; el este un infinit finit şi un finit infinit sau, exprimându-ne în limbajul matematic, este infinitul actual[45], Infinitul conceput ca Unitate completă, ca Subiect unitar, desăvârşit în sine. Însă, fiind desăvârşit în sine, Adevărul duce cu el întreaga plenitudine a seriei sale infinite de fundamentări, profunzimea perspectivei sale. El este soarele care, prin razele sale, se luminează pe sine şi întreg universul. Adâncul lui este adâncul forţei, nu al nimicniciei. Adevărul este mişcare nemişcătoare şi nemişcare mişcătoare. El este unitatea contrariilor. Este *coincidentia oppositorum*.

Astfel stând lucrurile, scepticismul, într-adevăr, nu poate nimici adevărul şi, într-adevăr, acesta este „mai tare decât orice"[46]: el oferă întotdeauna scepticismului justificarea sa, el este întotdeauna „dispus să răspundă". La fiecare „de ce?" există un răspuns şi, în plus, toate aceste răspunsuri nu sunt date în mod haotic, ca şi cum s-ar agăţa unul de altul în mod exterior; ele se împletesc într-o unitate deplină, închegată din interior. O singură clipă de percepţie a Adevărului ni-l oferă împreună cu toate fundamentările sale (chiar dacă nicăieri şi niciodată nu a existat o persoană care să le fi conceput separat!). O clipă oferă *întreaga* plenitudine a cunoaşterii.

Astfel se prezintă Adevărul absolut, în caz că există. În el trebuie să-şi găsească justificarea şi fundamentarea legea identităţii. Fiind mai presus de orice fundamentare exterioară, mai presus de legea identităţii, Adevărul o fundamentează şi o demonstrează. Şi, totodată, el explică de ce existenţa nu este supusă acestei legi.

Raţionamentul probabilist şi ipotetic conduce la afirmarea Adevărului ca Subiect ce se probează singur, ca Subiect *qui per se ipsum concipitur et demonstratur*, care se concepe şi se demonstrează prin sine însuşi, Subiect care îşi este în mod necondiţionat Stăpân, Dumnezeu sieşi, care posedă seria infinită – sintetizată în unitate şi chiar în Unul – a tuturor fundamentărilor sale, care îşi domină toate fundamentările. Noi nu putem concepe în mod concret un astfel de Subiect, căci nu putem sintetiza o serie infinită în ansamblul ei; în cursul sintezelor succesive vom vedea întotdeauna numai finitul şi condiţionalul. Ori de câte ori unui număr finit i-am adăuga alt număr, tot finit, nu vom obţine decât tot un număr finit. Urcând pe munte tot mai sus (mă folosesc de imaginea lui Kant[47]), am spera în van să atingem cerul cu mâna; şi nebuneşti sunt iluziile Turnului Babel. La fel, toate eforturile noastre vor da întotdeauna numai ceea ce este de sintetizat şi niciodată rezultatul sintezei totale, sintetizatul. Unitatea infinită este transcendentă pentru realizările omeneşti.

Dacă în conştiinţa noastră s-ar afla o percepţie reală a unui astfel de Subiect ce poate fi probat în sine, percepţia ar fi chiar răspunsul la întrebarea pusă de scepticism şi, în consecinţă, ar însemna suprimarea lui ἐποχή. Dacă ἐποχή este soluţionabilă în general, ea nu poate fi rezolvată decât printr-o astfel de distrugere, de nimicire sau, dacă vreţi, printr-o satisfacţie suverană; dar este categoric imposibil s-o evităm pur şi simplu sau s-o eliminăm. Tentativa de a neglija ἐποχή este inevitabil o scamatorie logică, doar atât, şi în dorinţa vană de a face această scamatorie pier toate sistemele dogmatice, inclusiv cel al lui Kant.

Într-adevăr, dacă nu este satisfăcută condiţia concretului intuitiv, Adevărul nu va fi decât o posibilitate vidă; dacă nu este satisfăcută condiţia discursivităţii raţionale, Adevărul nu este decât un dat orb. Numai sinteza ultimă a infinitului, realizată independent de noi, ne poate oferi un *dat raţional* sau, cu alte cuvinte, un Subiect care se demonstrează prin el însuşi.

Având în el însuşi toate fundamentările, având, tot în el însuşi, manifestările sale faţă de noi (adică având în sine tot ce-i fundamentează calitatea de *raţional* şi de *dat*), Subiectul se auto-fundamentează nu doar în ordinea raţionalului, ci şi a datului. El este *causa sui* atât prin esenţă, cât şi prin existenţă, altfel spus, el nu se prezintă doar ca *per se concipitur et demonstratur*, ci şi ca *per se est*. El „este prin sine şi se cunoaşte prin sine". Acest lucru îl înţelegeau foarte bine scolasticii.

Astfel, după Anselm de Canterbury[48], Dumnezeu este *per se ipsum ens, ens per se*. Toma d'Aquino[49] spune că natura lui Dumnezeu *per se necesse esse*, căci ea este *prima causa essendi, non habens ab alio esse*.

Iată o definiţie şi mai exactă a sensului acestui *per se*: „*Per se ens est, quod separatim absque adminicolo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens*"[50].

Această înţelegere a lui Dumnezeu, ca fiinţă şi raţiune în sine, este o constantă a întregii şcoli scolastice; aplicaţia extremă, dar unilaterală, şi-o află în filozofia lui Spinoza; conform celei de-a treia definiţii a *Eticii*[51] lui Spinoza, care şi-a pus amprenta pe întregul lui sistem, substanţa este tocmai ceea ce este fiinţă şi raţiune în sine: „*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*".

Un Subiect care se demonstrează singur! Din punct de vedere formal, putem afirma că această „Unitate Infinită" explică totul, pentru că a explica ceva înseamnă, în primul rând, a arăta cum acest ceva nu contrazice legea indentităţii şi, în al doilea rând, cum datul legii identităţii nu contrazice posibilitatea fundamentării acestui ceva.

Totuşi, se ridică o nouă întrebare. Să presupunem că infinitul seriei de fundamentări, sintetizată într-o intuiţie finală, s-a manifestat în percepţia noastră ca printr-un fel de revelaţie. Să zicem. Dar cum anume această intuiţie ar putea da fundamentare legii identităţii cu toate violările acesteia?

În primul rând, cum sunt posibile pluralitatea co-existenţelor (divergenţă, extraneitate) şi pluralitatea consecvenţei (schimbare, mişcare)? Cu alte cuvinte, cum se face că pluralitatea spaţio-temporală nu violează identitatea?

Ea nu violează identitatea *numai în cazul* în care pluralitatea elementelor este sintetizată în mod absolut în Adevăr, astfel că „altceva", în ordinea coexistenţei şi a consecvenţei, este în acelaşi timp şi „non-altceva" *sub specie aeternitatis*, dacă ἑτερότης, „alteritatea", alienarea lui „altceva" este doar expresia şi descoperirea identităţii lui „acelaşi", ταὐτότης.

Dacă „alt" moment al timpului nu distruge, nu devorează „acest" moment, atunci, fiind „altul", el este simultan „acesta", adică dacă „noul", care apare ca nou, este „vechiul" în eternitate, dacă *structura internă* a eternului (a lui „acesta" şi a lui „altceva", a „noului" şi a „vechiului", în unitatea lor reală) este de aşa natură încât „acesta" trebuie să apară în afara lui „altceva" şi a „vechiului" (care mai înainte a fost „noul"), dacă „altceva" şi „noul" nu sunt

prin sine ceea ce sunt, ci prin „acesta" și prin „vechi", dacă, în sfârșit, fiecare element al existenței nu este decât un factor al unei relații substanțiale, al unei *relații-substanță*, atunci legea identității, veșnic violată, este veșnic restabilită prin aceste violări ale sale.

Această ultimă teză ne dă, în același timp, răspunsul la vechea întrebare: „Cum e posibil ca fiecare A să fie A?". Da, în acest caz, din însăși legea identității decurge sursa de distrugere a identității, în schimb această distrugere a identității este puterea și forța restabilirii și înnoirii ei eterne. Identitatea, inertă în calitate de *fapt*, poate fi și fără îndoială va fi vie în calitate de *act*. Iar legea identității nu va mai reprezenta legea generală a existenței, ca să zicem așa, superficiale, ci va fi suprafața existenței profunde; nu va fi o figură geometrică, ci aspectul exterior al profunzimii *vieții*, profunzime inaccesibilă gândirii; și în această *viață*, legea identității își poate avea *rădăcina* și *justificarea*. Oarbă în calitatea ei de dat, legea identității poate fi rațională în calitatea sa de creat, în calitatea sa de a fi etern creată; carnală, inertă și mortificatoare în statica ei, ea poate fi spirituală, vie și creatoare de viață în dinamica ei. La întrebarea: „De ce A este A?" răspundem: „A este A pentru că, fiind veșnic non-A, în acest non-A își găsește fundamentarea ca A". Mai precis: A este A pentru că este non-A. Nefiind egal cu A, adică nefiind egal cu sine, în veșnica ordine a existenței este stabilit ca A prin forța lui non-A. De altminteri, vom mai discuta despre asta în cele ce urmează.

Astfel, legea identității nu-și va primi fundamentarea sub aspectul ei inferior, care este al inteligenței, ci sub un oarecare aspect superior, rațional. Această „formă superioară a legii identității" constituie descoperirea principală a părintelui arhimandrit Serapion Mașkin; de altfel, valoarea unei descoperiri nu apare decât în momentul elaborării concrete a sistemului filozofic[52].

În locul auto-identității vide, moarte și formale A = A, în virtutea căreia A ar trebui să fie de sine stătător, auto-afirmat, excluzând în mod egoist orice non-A, noi am obținut auto-identitatea lui A, bogată în sens, plină de viață, reală, auto-identitatea a ceva ce se respinge veșnic pe sine și, în această eternă auto-respingere, se regăsește mereu. Dacă în primul caz aveam A este A (A = A) ca urmare a faptului că din A este exclus totul (și el însuși în concretețea sa!), acum A este A ca urmare a faptului că se afirmă ca non-A, că își însușește și își asimilează totul.

De aici înțelegem *cum* este Subiectul ce comportă propria sa probare și în ce constă auto-probarea lui, dacă acest subiect va fi existând.

El e astfel încât este și A și non-A. Pentru claritate, să notăm non-A cu B. Atunci ce este B? B este B; dar el însuși ar fi un B orb dacă n-ar fi totodată și non-B. Dar atunci ce este non-B? Dacă ar fi pur și simplu A, atunci A și B ar fi identici. A, fiind și A și B, n-ar fi decât un simplu A nud, la fel ca și B. (Vom vedea că în domeniul ereziilor acest lucru corespunde modalismului, sabelianismului etc.) Pentru a nu avea o simplă tautologie „A = A", pentru a avea o egalitate *reală*: „A este A, fiindcă A este non-A", e necesar ca B însuși să fie o realitate, adică B să fie totodată și B și non-B; pe cel din urmă, adică pe non-B, să-l notăm cu C. Cu C cercul poate să se închidă, deoarece în „altul" său, în non-C, A se găsește în calitatea lui de A. Încetând a fi A în C, A se obține pe sine de la un *altul*, dar nu de la cel cu care este egal, de la B, ci de la C, mediat. Or, acum este deja „demonstrat", deja stabilit. Cele spuse se referă la fiecare dintre subiectele A, B, C ale relației ternare.

Faptul că Subiectul Adevărului, eul, este probat și fundat pornind de la el însuși reprezintă *relația cu el prin tu*. Prin tu, eul subiectiv devine un el obiectiv și în ultimul își găsește afirmarea, calitatea sa de obiect ca eu. El este eul revelat. Adevărul Se contemplă prin Sine în Sine. Dar fiecare moment al acestui act absolut este el însuși absolut, el însuși este Adevărul. Adevărul este contemplarea de Sine printr-un Altul într-un Al Treilea: Tatăl, Fiul, Duhul. Aceasta este definiția metafizică a „esenței", οὐσία, a Subiectului ce se probează el însuși, esență care, după cum se vede, este o relație substanțială. Subiectul Adevărului este *relația dintre Cei Trei*, dar o relație care este o substanță, o relație-substanță. Subiectul Adevărului este relația Celor Trei[53]. Dar fiindcă o relație concretă reprezintă în general un sistem de acte vitale și fiindcă, în cazul de față, este vorba de *sistemul infinit de acte sintetizate într-o unitate* sau, și mai mult, de *un act unic infinit*, atunci putem afirma că οὐσία Adevărului este *Actul infinit al Celor Trei în Unitate*. Vom explica mai pe urmă, mai concret, acest act infinit al Vieții.

Dar ce înseamnă fiecare din „Cei Trei" în raport cu *actul-substanță infinit*?

Realmente, fiecare din „Cei Trei" *nu este* același lucru ca și tot Subiectul;

Realmente, fiecare din „Cei Trei" *nu este* același lucru ca și tot Subiectul; și tot realmente, fiecare este același lucru ca și tot Subiectul. În vederea unor raționamente pe care le vom avea ulterior de făcut, în calitate de „nu este același lucru", îl vom numi „ipostas, ὑπόστασις" și, întrucât am stabilit deja termenul de esență, οὐσία, îl vom utiliza pentru desemnarea fiecăruia în calitate de „este același lucru".

Prin urmare, Adevărul este *esența unică în trei ipostasuri*. Nu trei esențe, ci una; nu un ipostas, ci trei. Și, cu toate acestea, ipostas și esență sunt *același* lucru. Exprimându-mă în mod nu tocmai exact, voi spune: „Ipostasul este persoana absolută". Dar se pune întrebarea: „În ce constă persoana, dacă nu în esență?". Mai mult chiar: „Esența este dată altfel decât în persoană?". Da. Și totuși, prin cele spuse mai sus am stabilit că nu există numai un singur ipostas, ci trei, deși esența e în mod concret una singură. Și de aceea numeric, există un Subiect al Adevărului și nu trei.

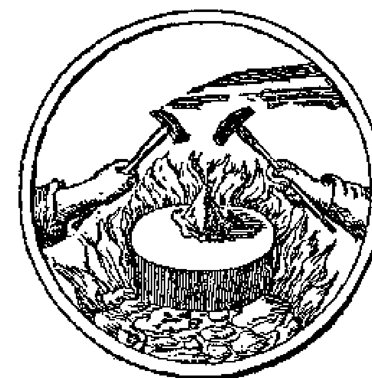
> „Sfinții și fericiții noștri Părinți, scrie avva Talasie, precum recunosc că singura ființă a Dumnezeirii are trei ipostasuri, tot așa mărturisesc Sfânta Treime deoființă. Unul, sporind până la Trei, rămâne Unul; și Treimea, adunându-se în Unul, rămâne Treime. Și asta-i o minune. Așa se păstrează la ei însușirile ipostasurilor în mod netrecător și neschimbător, dar și unitatea esenței, adică a Dumnezeirii, rămâne nedespărțită. Mărturisim pe Unul în Treime și Treimea în Unul, ce se desparte neîmpărțită și se unește despărțită."[54]

„Dar de ce ipostasurile sunt tocmai trei?" mă va întreba cineva. Vorbesc despre numărul „trei" ca fiind imanent Adevărului, lăuntric inseparabil de el. Nu poate să fie *mai puțin* de trei, deoarece numai trei ipostasuri din veci se fac unul pe altul să fie ceea ce au fost ele din veci. Numai în unimea celor Trei, fiecare ipostas primește afirmarea absolută, care-l instituie ca atare. În afara Celor Trei nu există nici un ipostas, nu există Subiectul Adevărului. Dar *mai multe* de trei? Da, pot să fie și mai multe de trei, prin admiterea de

ipostasuri noi în sânul vieţii Treimice. Totuşi, aceste ipostasuri noi nu sunt membri pe care se sprijină Subiectul Adevărului şi de aceea nu sunt intrinsec--necesare pentru caracterul lui absolut; ele sunt ipostasuri contingente care pot să fie sau pot să nu fie în Subiectul Adevărului. De aceea pe ele nu le putem numi ipostasuri în sens propriu, ci e mai bine să le numim persoane îndumnezeite etc.

În afară de aceasta, mai e încă o parte omisă până acum de noi, dar pe care o vom discuta pe larg mai pe urmă, până atunci notând numai că în unitatea absolută a Treimii nu există o „ordine", nu este o succesiune. Fiecare din cele trei ipostasuri se găseşte în mod nemijlocit alături de celelalte, iar relaţia dintre două *poate* doar să fie mediată de al treilea. Între ele este absolut de neconceput o întâietate. Dar fiecare al patrulea ipostas ar introduce o oarecare *ordine* în raportul primelor trei faţă de el însuşi; deci prin el însuşi, le plasează într-o activitate diferită faţă de sine, în calitatea sa de cel de-al patrulea ipostas. De aici se vede că, începând cu al patrulea ipostas, apare o existenţă cu totul nouă, pe când primele trei erau deofiinţă.

Cu alte cuvinte, Treimea poate exista fără ipostasul al patrulea, pe când cel de-al patrulea ipostas nu poate avea independenţă. Acesta este sensul numărului trinitar.



Semper adamas. Totdeauna neînfrânt

IV. Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară*

„Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită, unitatea triipostatică şi tot deofiinţă", aceasta este singura schemă care promite rezolvarea lui ἐποχή, dacă în general este posibil de răspuns la întrebarea ridicată de scepticism. E singura schemă pe care nu ar fi topit-o pyrrhonismul, dacă ar fi întâlnit-o realizată prin *experienţă*. Dacă în general Adevărul există, atunci aceasta este calea spre el, singura pe care o avem. Dar nu ne este clar dacă această cale poate fi într-adevăr străbătută, dacă nu cumva nu este decât o *exigenţă* a raţiunii, exigenţă poate necesară şi inevitabilă pentru aceasta. Am aflat singura *idee* de adevăr posibilă pentru raţiune; totuşi, problema e dacă nu cumva riscăm să rămânem doar cu ideea. Fără îndoială, adevărul este ceea ce am spus despre el; dar nu ştim dacă în general există. Aceasta este întrebarea care aşteaptă să-i vină rândul. Dar înainte de a continua examinarea adevăratei noastre probleme, voi explica în limbajul teologiei ideea de Dumnezeu Triipostatic, despre care am vorbit până acum în termeni filozofici.

Ideea deofiinţimii se exprimă, precum se ştie, prin termenul *homoousios*, ὁμοούσιος. În jurul lui şi din pricina lui s-au iscat, de fapt, toate controversele trinitare. A arunca o privire asupra istoriei acestor controverse înseamnă a cuprinde toate culorile şi nuanţele sub care apărea ideea deofiinţimii. De acest efort mă poate scuti trimiterea la *Istoria controverselor dogmatice*[55].

Precum se ştie, nici literatura laică păgână, nici scrierile bisericeşti dinainte de Niceea nu cunoşteau distincţia dintre cuvintele οὐσία (*ousia*) şi ὑπόστασις (*hipostasis*), considerate ulterior drept *termini technici*; în limbajul filozofiei, οὐσία era echivalat fără îndoială cu ὑπόστασις. Aşa era chiar şi în secolul al V-lea d.H. Avem toate motivele să credem că şi părinţii primului Sinod ecumenic dădeau aceeaşi accepţie cuvintelor „ipostas" şi „esenţă" şi nu aveau deloc în vedere deosebirea pe care a introdus-o gândirea ulterioară. Sfântul

Atanasie cel Mare le întrebuinţează ca echivalente şi, chiar după treizeci şi cinci de ani de la Sinodul niceean, afirmă cu fermitate în una din epistolele sale că „ipostasul este esenţă şi nu are alt înţeles decât acela de însăşi fiinţa". Aceasta este şi poziţia vechii generaţii de niceeni[56]. Iar la sfârşitul veacului al IV-lea, Fericitul Ieronim, în epistola către papa Damasus, declară că „şcoala ştiinţelor laice nu cunoaşte alt sens al cuvântului ipostas, decât cel de esenţă (*ousian*)"[57]. Se ştie, de asemenea, că în teologia ulterioară termenii au devenit distincţi. Da, *distincţi*, dar sunt ei oare *diferiţi* în conţinutul lor? Fără îndoială, se disting unul de altul la fel cum „dreptul" se deosebeşte în raport cu „stângul" şi „stângul" faţă de „dreptul" – dar, întreb: conţinutul lor este oare diferit în sine, în afara relaţiilor cu celălalt? Să fie oare corectă afirmaţia că unul dintre termeni (ipostas, ὑπόστασις) desemnează individualul, pe când celălalt (esenţa, οὐσία) generalul?

Aici, ca răspuns, mai înainte de toate, poate servi faptul că a fost aleasă o pereche de cuvinte în care conţinutul fiecăruia coincide în toate privinţele cu al celuilalt. De ce asta? Doar pentru că ceea ce semnifică ele nu se distinge în logică decât *corelativ*, reciproc, şi nu în sine.

Dacă ne permitem o comparaţie mai grosolană, atunci conţinuturile celor doi termeni se raportează unul la altul ca un obiect la imaginea lui din oglindă, ca o mână la cealaltă, ca un cristal dextrogir la unul levogir etc. În toate aceste cazuri, diferenţa fundamentală a unui obiect în raport cu altul este net percepută, însă din punct de vedere logic *nu poate fi* caracterizată *decât* ca referire la un alt obiect: percepţia lor nu ne este furnizată de acelaşi lucru, dar când suntem întrebaţi în ce anume constă deosebirea, noi nu putem, de fapt, să nu identificăm aceste obiecte care diferă şi, formal, suntem obligaţi să le recunoaştem identitatea[58].

Tot aşa stau lucrurile şi în privinţa termenilor „ipostas" şi „esenţă". Căci „deofiinţă" înseamnă unitatea *concretă* a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt şi nicidecum o unitate nominală; ὁμοούσιος, la Atanasie şi vechii niceeni, este echivalent cu ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Dar dacă e astfel, atunci ὑπόστασις este, ca să zicem aşa, esenţa personală a Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt, în măsura în care fiecare dintre ei este considerat separat de ceilalţi, necontopindu-se câtuşi de puţin cu un alt ipostas, fiind totodată nedespărţit de el. Dacă din punct de vedere terminologic, formal, cuvântul ὑπόστασις a devenit în principiu *deosebit* de οὐσία, atunci din punctul de vedere al conţinutului său, al semnificaţiei lui logice, ὑπόστασις rămâne în mod hotărât *acelaşi* lucru ca şi οὐσία. Incomparabila măreţie a părinţilor niceeni s-a exprimat tocmai în faptul că au îndrăznit să utilizeze expresii verbale total identice ca sens, învingând prin credinţă raţiunea şi, datorită avântului lor curajos, au căpătat puterea de a exprima, chiar cu precizie pur verbală, taina inexprimabilă a Treimii. De aici se înţelege că orice încercare de a delimita οὐσία şi ὑπόστασις, de a atribui fiecăruia o poziţie logică *independentă*, nu corelativă, în afara contextului dogmei, trebuia în mod inevitabil să ducă – şi a dus de fapt – la raţionalizarea dogmei, la „divizarea Indivizibilului"[59], la ceea ce se numeşte *triteism* sau erес *tri-divinitar*. Încă din vechime acuzaţia de triteism a atârnat deasupra capetelor capadocienilor. Desigur că ea nu este

îndreptăţită, dar este adânc semnificativă. Printr-o şi mai mare alunecare spre raţionalism s-au caracterizat *homoious*-ienii. Ὁμοιούσιος, *homoiousios*, sau ὅμοιος κατ᾿ οὐσίαν înseamnă „de aceeaşi fiinţă", „cu aceeaşi fiinţă"; şi chiar de i s-ar fi conferit semnificaţia de ὅμοιος κατὰ πάντα, „acelaşi în toate", oricum nu poate să însemne niciodată unitatea numerică, concretă pe care o arată ὁμοούσιος. Toată puterea dogmei tainice se stabileşte deodată, printr-un *singur* cuvânt, ὁμοούσιος, rostit cu toată tăria la Sinodul celor 318, deoarece în el, în acest cuvânt, se arată atât unitatea reală, cât şi distincţia reală. Este cu neputinţă să-ţi aminteşti fără o cutremurare cucernică şi fără un fior sacru acel moment de o semnificaţie fără margini şi unic din punctul de vedere al importanţei sale filozofice şi dogmatice, când tunetul „Ὁμοούσιος" a răsunat pentru prima dată asupra Oraşului Biruinţei. Nu era la mijloc o problemă teologică de specialitate, ci autodefinirea radicală a Bisericii lui Hristos. Şi printr-un singur cuvânt, ὁμοούσιος, nu a fost exprimată doar dogma hristologică, ci şi valoarea legilor raţionale ale gândirii. Aici a primit raţiunea lovitura de graţie. Aici, pentru prima dată, a fost declarat *urbi et orbi* noul principiu al activităţii raţionale.

Într-adevăr, să ne amintim: ce este întreaga concepţie creştină a vieţii? Este dezvoltarea unei teme muzicale care este sistemul de dogme, dogmatica. Dar ce este dogmatica? Simbolul Credinţei, analizat. Şi ce este Simbolul Credinţei? Nimic altceva decât formula de botez, dezvoltată: „În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Iar ultima este, fără îndoială, decriptarea cuvântului ὁμοούσιος. A privi rămurosul arbore al concepţiei creştine despre viaţă, coroana lui bogată şi umbroasă drept sămânţa crescută a ideii „deofiinţimii" nu este doar o posibilitate logică. Nu, *istoric* chiar aşa a şi fost. Termenul ὁμοούσιος exprimă această mare sămânţă antinomică a gândirii creştine, acest nume *unic* („în *numele* Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt", nu în numele, la plural[60]) al celor Trei Ipostasuri[61].

Tendinţele *filozofice* au reprezentat în mare măsură focarul de raţionalizare *homoious*-iană. Iată de ce Atanasie cel Mare, ascetul şi râvnitorul părinte duhovnicesc – care, poate, conform celor rânduite de sus, nu a avut parte de educaţie filozofică, dar, în orice caz, lăuntric s-a rupt de tot ce nu vine din credinţă –, a reuşit să exprime cu exactitate matematică ceea ce, chiar şi în epoca posterioară, a scăpat unei definiţii precise din partea minţilor celor mai rafinate.

E uimitor de câte eforturi au avut nevoie capadocienii, care se mândreau cu anii petrecuţi prin universităţi, pentru a lupta împotriva terminologiei filozofice care îi împingea spre triteism. „Comunitatea de natură (κοινωνία), conform sensului întregii terminologii a capadocienilor, încă nu ne spune nimic despre existenţa reală a fiinţei şi nu garantează unitatea numerică. Natura în Divinitate şi în oameni poate fi aceeaşi, însă realizarea concretă şi-o află în ipostasuri."[62]

În pofida tonului triteist al scrierilor lor, capadocienii erau cât se poate de ortodocşi în sufletul lor şi este clar că înţelegerea lor interioară depăşea cu mult inexactitatea cuvintelor. Parcă pentru a se corecta, în *Epistola 38*, Vasile cel Mare afirmă: „Nu te mira când spunem că acelaşi lucru este şi unit şi

despărțit și când ne reprezentăm intelectual, ca în enigmă, o oarecare nouă și neobișnuită despărțire unită și o unire despărțită"[63]. Iar Grigorie de Nyssa, în al său *Mare cuvânt catehetic*, se plasează ferm *deasupra* gândirii: „Cel care pătrunde cu precizie în *profunzimile tainei*, deși cuprinde o idee – modestă în raport cu inaccesibilitatea – de cunoaștere a lui Dumnezeu, totuși nu poate să precizeze în cuvinte acest inexprimabil profund al tainei: cum unul și același lucru este numărabil și nu poate fi adiționat, este separat vizibil și se include în unitate, este distinct în ipostasuri și inseparabil în subiect"[64].

Astfel, ultima formulă a „ființei unice" și a celor „trei ipostasuri" este acceptabilă doar în măsura în care ea identifică și distinge în același timp termenii de „ipostas" și „ființă", adică în măsura în care este pusă în legătură cu doctrina pur mistică și supralogică a vechilor niceeni sau cu cuvântul ὁμοούσιος. Și dimpotrivă, orice încercare de a interpreta rațional formula indicată, introducând un conținut *diferit* în termenii οὐσία și ὑπόστασις, duce inevitabil sau la sabelianism, sau la triteism. Teologia dinainte de Atanasie, teologia apologeților care se sprijineau pe filozofia antică, se găsea în eroarea de primul tip (diferite forme de monarhianism), punând un accent prea mare pe *unitatea* ființei divine și, prin aceasta, frustrând ipostasurile de propria lor existență. Această teologie când subordona cu totul Tatălui pe Fiul și pe Sfântul Duh, când contopea ipostasurile. Teologia de după Atanasie, legată și ea de termenii antici, păcătuia în sens diametral opus, deoarece, contrabalansând monarhianismul apologetic, insista prea mult asupra *autonomiei* ipostasurilor și cădea în triteism. Dacă prima rătăcire tindea să facă din pluralitatea ipostatică a divinității doar o aparență, cea de-a doua, fără îndoială, tindea să elimine unitatea ființei acesteia.

Echilibrul între aceste două principii se găsește la Atanasie. Teologia lui reprezintă punctul în care, înainte ca învățătura de credință să treacă de la – la +, eroarea devine egală cu zero. Și de aceea putem spune că Atanasie cel Mare a fost cel care și-a asumat prin excelență conștiința bisericească referitor la dogma Trinității, pe care o discutăm. Ulterior, teologia s-a perfecționat, poate, în problemele particulare; dar la care dintre părinții de mai târziu, din epoca sinoadelor, echilibrul dintre cele două principii a fost atât de matematic exact și cine a arătat mai evident caracterul supralogic al dogmei decât acest luptător pentru deoființime, decât acest sfânt, cel mai ortodox dintre ortodocși?

„Printre apărătorii Sinodului niceean, Atanasie a ocupat un loc excepțional, precizează A.A. Spasski[65]; a fost nu numai căpetenia lor, ci și reperul situației lor din Biserică. Toate manevrele dirijate împotriva simbolului niceean erau îndreptate mai întâi împotriva lui Atanasie; exilarea sa a fost simptomul clar al unei reacțiuni crescânde; triumful lui a fost triumful Sinodului de la Niceea și al învățăturii sale de credință. Se poate spune că Atanasie a scos Simbolul niceean pe umerii săi din furtuna îndoielilor provocate de el în Orient. Nu degeaba generația următoare de niceeni l-a numit salvatorul Bisericii și stâlpul ortodoxiei." Nu degeaba, adaug eu, Grigorie Teologul nu găsește cuvinte suficient de puternice pentru a-l lăuda pe marele alexandrin. El este „fericitul, cu adevărat omul lui Dumnezeu și marea trâmbiță a adevărului", este cel ce „a curmat boala" Bisericii, este „curajos

apărător al Cuvântului" și „ziditor de suflete". Nu degeaba „asceții considerau drept o mare achiziție pentru înțelepciune dacă sufereau pentru Atanasie cele mai grele penitențe, socotind această suferință mult mai plăcută lui Dumnezeu și mai presus decât posturile îndelungate, decât prosternarea pe pământul gol și alte privațiuni cu care se îndulceau ei"[66]. „Ochiul cel mai sfânt al lumii, arhiereu al iereilor, învățător întru-ale mărturisirii, marele glas, stâlpul credinței, pe acesta care este, dacă putem spune așa, al doilea sfeșnic și înaintemergător al lui Hristos, care a adormit la bătrânețí frumoase, pline de zile virtuoase, care a suferit defăimări, care a depus mare zel, după multă vorbărie despre mâna sa, după ce a fost un mort-viu – pe acesta îl ia la sine Treimea, pentru care el a trăit și a îndurat prigoniri." „Sunt sigur, adaugă Grigorie Teologul, că după această descriere oricine îl va recunoaște pe Atanasie."[67] Și într-adevăr, a stat întotdeauna de veghe. Când s-au făcut încercări raționaliste foarte subtile de a falsifica ὁμοούσιος, Atanasie s-a grăbit să-l prevină pe Iovian în privința celor care „se prefac a mărturisi credința niceeană, dar în realitate o neagă, interpretând deformat expresia «deoființă»" – și, fără ocolișuri, îi numește arieni. Și iată de ce: el înțelege, cum spunea Grigorie Teologul, că „o dată cu silabele se vor destrăma și marginile lumii", că aici nu poate fi îngăduită nici cea mai mică retragere, că orice raționalizare – aparent subtilă – a dogmei o transformă în sare stricată, că nu se poate vorbi de o distorsiune a dogmei atâta timp cât veșnicul Stâlp al Adevărului este substituit cu praful pe care vântul îl poartă pe drumuri. „Părinții niceeni, scria însuși Atanasie, trebuie respectați; altfel spus, cei ce nu acceptă simbolul trebuie considerați orice, *dar nu creștini*." Tot sensul dogmei este cuprins în ceea ce a spus Atanasie despre ὁμοούσιος, iar în afara „deoființimii" nu există decât vanitatea părerilor omenești zbuciumate.

Iată de ce nici Roma, încă rustică, nu ceda în fața subtilităților, și toate discursurile tămâioase și încâlcite ale semiarienilor orientali, precum niște valuri zgomotoase, se spărgeau de piatra credinței, de inflexibilitatea Romei, care cerea întoarcerea la simbolul niceean.

Revin la problema scepticismului.

Pentru ca legea identității să nu fie dată doar ca un principiu surd al inteligenței, ca să ne debarasăm de empiria inteligenței, care nu este cu nimic mai bună decât empiria simțului, ar trebui să depășim limitele inteligenței, să intrăm în domeniul din care aceasta își trage *rădăcinile*, cu toate normele sale. Aceasta înseamnă că ar trebui să efectuăm *experimental* o sinteză între ceea ce nu se raportează la nimic și corelație, între ceea ce este prim și ceea ce este dedus, între repaos și mișcare, între unitate și infinit etc. Inteligența nu acceptă aceste combinații. Acolo unde fiecare A este A și numai A, sinteza urmărită este pur și simplu imposibilă. Dacă există ca posibilitate, aceasta nu se întâmplă decât dincolo de limitele rațiunii, și atunci pentru rațiune sinteza obținută va fi concepută ca limită ideală, ca o formație extraliminară, *transcendentă* ei, ca un principiu normativ. Totuși, încercând să cuprindă această sinteză, rațiunea, în virtutea structurii sale, nu o poate asimila integral și o descompune inevitabil în termeni incompatibili și contradictorii. *Coincidentia oppositorum* se dezintegrează impetuos și se

fărâmițează în *opposita* care se exclud reciproc. Dacă așa stau lucrurile, *pentru rațiune* va fi un impas sau eliminarea unui termen în favoarea celuilalt, sau succedarea lor ritmică într-o confruntare asemănătoare celei dintre domeniile optice multicolore ale unui stereoscop. Sau una, sau alta, dar nu sinteză! E locul să spunem că victoria repurtată de un termen asupra celuilalt va corespunde uneia sau alteia dintre erezii, iar succesiunea domeniilor va reprezenta „ortodoxia" rațională a manualelor, care este în realitate o pseudo-ortodoxie și un buchet de erezii ireconciliabile.

Căutând certitudinea, ne-am lovit de o combinație de termeni care nu are și nu poate avea sens pentru rațiune. „Treimea în Unitate și Unitatea în Treime" nu semnifică nimic pentru rațiune dacă luăm această expresie în conținutul ei veritabil, care nu este îngăduitor cu rațiunea; e un fel de radical din 2. Cu toate acestea, însăși norma rațiunii – adică legea identității și legea rațiunii suficiente – ne conduce la o astfel de combinație care pretinde ca expresia să aibă un sens și să fie punctul de plecare al întregii cunoașteri. Condamnându-se singură, rațiunea cere Treimea în Unitate, dar nu o poate „duce". Și pentru a *experimenta* această cerință, acest postulat al rațiunii (numai dacă se poate face experiența!), rațiunea trebuie s-o conceapă, trebuie să-și construiască o *nouă* normă. Însă pentru aceasta trebuie să surmontăm rațiunea, singurul lucru pe care, deși nejustificat, îl avem la dispoziție: înțelepciunea divină și înțelepciunea umană s-au înfruntat. În consecință, cu de la sine putere, rațiunea n-ar putea ajunge la posibilitatea unei asemenea combinații. Numai *autoritatea* „Celui ce are Puterea" poate fi punctul de sprijin pentru asemenea eforturi[68]. Încredințându-se și crezând că aici, în acest efort se află Adevărul, rațiunea trebuie să renunțe la mărginirea ei în limitele judecății, să refuze a mai rămâne închisă în construcțiile acesteia și să apeleze la o normă *nouă*, să devină o rațiune „nouă". Și tocmai aici e nevoie de o faptă liberă. *Liberă*: căci rațiunea poate face un efort și să se ridice la mai bine, dar poate și să nu-l facă, rămânând la „binele" limitat și convențional pe care deja îl posedă. *Faptă*: căci e nevoie de efortul ascezei, de tensiune, de renunțare la sine, de lepădarea „vechiului Adam", iar în acest timp te atrage tot *datul*, „naturalul", finitul, cunoscutul, condiționalul. Este necesară depășirea de sine, este necesară credința. Dacă în general e posibil de atins „inima neînfricată a Adevărului nestrămutat, ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ", după care tânjea Parmenide[69], calea către ea nu va ocoli nevoința ghetsimanică a credinței.

Arienii și ortodocșii – iată un caz tipic în care două poziții sunt net opuse. „În timp ce ortodocșii, scrie un cercetător[70], își puneau întrebarea dacă *trebuie* să conceapă în Dumnezeu trei Persoane reale, trei unități de nedespărțit ale Ființei divine, și răspundeau printr-o afirmație categorică, arienii se întrebau dacă *se poate* concepe trinitatea Persoanelor divine, dată fiind unitatea de nedespărțit a ființei lor, și răspundeau că nu, nu se poate." Făcând fapta măreață a credinței, ortodocșii căutau ceea ce *trebuie*, ceea ce este mai presus de toate; iar arienii, apărându-se lăuntric, se interogau judicios: „Oare Adevărul nu ne va cere sacrificii?" și, întrezărind Grădina Ghetsimani, dădeau înapoi. Și unii, și alții procedau la o alegere *liberă*; totuși, arienii uzau de libertatea lor

pentru a se aservi, iar ortodocșii, pentru a se elibera de sub jugul mărginirii carnale. „Voi îndrăzniți să învățați și să gândiți imposibilul", îi scria Eunomie lui Vasile cel Mare și lui Grigorie de Nyssa despre dogma hristologică[71]. Este strigătul cărnii, strigătul minții care umblă printre elementele lumii și tremură egoist pentru siguranța sa, a minții mulțumite de sine, în pofida *completei descompuneri interne* a ei, a minții care, în frica sa nemărginită față de cea mai mică durere, îndrăznește să ajusteze însuși Adevărul la propriile sale norme oarbe și stupide. Teama *animalică* pentru sine nu poate fi tratată decât într-un singur fel, cu biciul. „Cel Ce are puterea" a ridicat biciul asupra rațiunii în descompunere: „Adevărat, adevărat zic vouă că dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ, nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă. Cel ce își iubește sufletul îl va pierde; iar cel ce își urăște sufletul în lumea aceasta îl va păstra pentru viața veșnică" (*Ioan* 12, 24-25). Cei care nu vor să-și piardă sufletul n-au decât să rămână în gheenă, în focul de nestins al lui ἐποχή, „unde viermele lor nu moare și focul lor nu se stinge".

Așadar, punctul de plecare este încrederea totală și victoria completă a *voinței* asupra atracției cărnii, asupra ezitărilor care împiedică elanul spiritual, făcând ca rațiunea să nu se lase în captivitatea credinței. Sângerând, voi spune în efortul meu: „*Credo, quia absurdum est*. Nimic, nimic nu vreau din ce-i al meu, nici măcar rațiunea n-o vreau. Numai Tu exiști. *Dic animae meae: salus tua Ego sum!* De altfel, nu voia mea facă-se, ci a Ta. Treime-Unime, miluiește-mă!"[72].

Această fază indispensabilă a evoluției personale este tipic reprezentată în istoria Bisericii din secolul al II-lea și, involuntar, este pusă în legătură cu numele lui Tertulian, care, cu întreaga ardență a personalității sale, a exprimat prima treaptă a credinței: *Credo quia absurdum*[73]. Cred, în pofida gemetelor rațiunii, cred tocmai pentru că în însăși adversitatea rațiunii față de credință văd chezășia a ceva nou, nemaiauzit și superior. Nu voi coborî în străfundurile rațiunii, oricare ar fi grozăviile cu care mă amenință. Am constatat deja că, rămânând în domeniul rațiunii, pier în ἐποχή; acum vreau să fiu nesăbuit. Drept răspuns la asigurările măgulitoare, strig: „Minți! Le-am mai auzit de o mie de ori!". Și atunci nemilosul bici n-are decât să șuiere.

> Fericit e acela care a păstrat încă înțelesul
> datinilor părinților, al tradiției lor simple,
> care a răspuns cu o lacrimă la cântarea unui psalm;
> cel care, prin voință rupând îndoielile sufletului,
> citește cu înduioșare sfânta Biblie
> și, ascultând clopotele bisericii, noaptea, cu evlavie,
> rugându-se, a aprins în fața sfintei icoane
> o lumânare sacră și a plâns dinaintea ei.

Pe urmă, ridicându-mă pe o treaptă nouă, asigurându-mi imposibilitatea de a mai aluneca pe teren raționalist, îmi spun: „*Acum* cred și nădăjduiesc să înțeleg ceea ce cred. De-*acum*, infinitul și veșnicul nu le voi mai preface în finit și temporar, unitatea superioară nu se va mai descompune pentru mine în elemente incompatibile. *Acum* văd că a mea credință este izvorul înțelegerii supreme și că în ea rațiunea își găsește profunzimea". Și odihnindu-mă după

dificultatea prin care am trecut, repet în liniște după Anselm de Canterbury: „*Credo ut intelligam*". La început mi se părea că „aș ști" ceva; după ruptură am început „a crede". Acum „știu deoarece cred".

Omenirii i-au trebuit nouă secole pentru a ajunge la această stare. Și, după ce am zis, trec la a treia treaptă. Îmi înțeleg credința. Văd că ea este închinare în fața „Dumnezeului cunoscut"[74], că nu numai cred, ci și știu. Hotarele științei și ale credinței se confundă. Pereții rațiunii se topesc și curg; întreaga rațiune se transformă într-o existență nouă. Și eu, plin de bucurie, strig: „*Intelligo, ut credam*. Slavă lui Dumnezeu pentru toate!". „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu"[75] (*I Corinteni* 13, 12). Omenirea a mai avut nevoie de încă nouă secole ca să se ridice la această treaptă.

Acestea sunt cele trei stadii ale credinței, atât în filogeneză, cât și în ontogeneză. Dar descriindu-le, am anticipat. Trebuie să revenim și să vedem în ce constă ultimul stadiu al credinței în Sfânta Treime, cu alte cuvinte, cum se probează *în realitate* adevărul dogmei, cum se rezolvă ἐποχή.

Prin fapta credinței este depășită, biruită și răsturnată „absurditatea" rațională a dogmei. Oamenii și-au dat seama că în faptă se află izvorul cunoașterii. Dar ținta finală este *datul* ei. Acest statut de *dat*, în condițiile vieții pământești, are două trepte: cunoașterea simbolică și cunoașterea imediată, deși încă neintegrală.

Fapta credinței constă în a trece de la adevărul lumii, asertoric și dat, la Adevărul dogmei, apodictic, dar încă nedat; în a-i prefera unui *aici* îndoielnic, deși efectiv, un *acolo* cert, deși încă neefectiv.

Legea identității și forma ei superioară sunt înțelese de noi în potențialitatea lor. Cerința de a percepe *realitatea* acestei potențialități înseamnă necesitatea de a ieși din domeniul conceptelor pentru a intra în cel al *experienței* vii. Intuiția rațională ar fi ultima verigă, totalmente conclusivă, în lanțul deducțiilor. *Fără* ea ne mișcăm în domeniul *postulatelor* și *premiselor* cunoașterii certe, care, la drept vorbind, sunt inevitabile, dar nu vedem dacă sunt satisfăcute. Întregul lanț, aruncat spre cer, a rămas o clipă suspendat în aer, imobil și vertical. Însă, dacă nu se va ancora *acolo*, va cădea înapoi peste capul nostru cu un răsunet și un bubuit sinistru. Sau poate că Adevărul nici nu există? Atunci *toată* realitatea se transformă într-un coșmar absolut, absurd și nebun, iar noi suntem nevoiți să trecem de la raționala dar chinuitoarea ἐποχή la agonia stupidă și chinuitoare până la sfârșit, sufocându-ne mereu și murind mereu fără Adevăr.

Oricum, între Dumnezeul creștin Trinitar și moartea în demență, *tertium non datur*. Atenție: scriu toate acestea fără nici o exagerare, foarte exact; îmi lipsesc chiar cuvintele pentru a mă exprima mai răspicat. Viața veșnică în sânul Treimii și cea de-a doua moarte veșnică nu sunt despărțite nici măcar printr-un fir de păr. Ori una, ori alta. Într-adevăr: *fie* că rațiunea, în normele ei constitutive și logice, cu totul stupidă, dementă până în profunzimea structurii sale, este compusă din elemente nedemonstrate și, în consecință, contingente, *fie* că are drept fundament ceva ce depășește logica. Una din

două: *fie* că trebuie să admitem în principiu contingența legilor logicii, *fie* că este inevitabil să recunoaștem baza supralogică a acestor norme, bază necesară ca postulat din punctul de vedere al rațiunii, dar care, tocmai datorită acestui lucru, are pentru rațiune o duritate ce-i conferă călirea antinomică. Și una, și alta ne conduc în afara rațiunii. Dar prima o dezintegrează, făcând conștiința să agonizeze într-o demență perpetuă, pe când cealaltă o consolidează prin fapta depășirii de sine, prin cruce, care pentru rațiune înseamnă uzurparea absurdă a ei înseși de către sine. Credința prin care ne mântuim este începutul și sfârșitul crucii și ale împreună-răstignirii cu Hristos. Dar credința așa-zis rațională, adică cea prevăzută cu „dovezi din partea rațiunii", credința după formula tolstoiană: „Eu vreau să înțeleg în așa fel încât orice element inexplicabil să-mi apară ca o necesitate a rațiunii"[76], o atare credință este un sediment scorțos, rău, dur și pietros care s-a depus în inimă și o împiedică să acceadă la Dumnezeu, este o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, un produs monstruos al egoismului omenesc care vrea să și-L supună pe Însuși Dumnezeu. Există multe soiuri de ateism, însă cel mai rău dintre ele este așa-numita credință „rațională", mai exact, cea raționalistă. *Cel mai rău*, fiindcă, pe lângă nerecunoașterea obiectului credinței (a „lucrurilor nevăzute"), mai manifestă și fățărnicie, îl recunoaște pe Dumnezeu pentru a respinge esența Lui, „invizibilitatea", deci ceea ce scapă rațiunii. Mă întreb: „Ce este credința rațională?". Răspund: „Credința rațională este josnicie și miasmă rea în fața lui Dumnezeu". Nu vei crede până ce nu te vei fi lepădat de tine însuți și de legea ta. Or, „credința rațională" tocmai de egoism nu dorește să se lepede, ba încă mai afirmă că ea cunoaște Adevărul. Însă, nelepădându-se de sine, se poate avea numai pe ea însăși. Adevărul se cunoaște prin El însuși, nu altfel; ca să afli Adevărul, trebuie să-l posezi, iar pentru aceasta e necesar să încetezi a mai fi doar tu însuți și să te împărtășești cu Adevărul însuși. „Credința rațională" este începutul trufiei diavolești, voința de a nu primi în sine pe Dumnezeu, ci de a te da pe tine însuți drept Dumnezeu: o impostură și o uzurpare. A refuza pentru Dumnezeu *monismul* gândirii, iată începutul credinței. *Continuitatea monistă* este stindardul rațiunii rebele a făpturii care s-a desprins din Principiul și de Rădăcina sa și s-a risipit în praful autoafirmării și autonimicirii. *Discontinuitatea dualistă* e steagul rațiunii care se sacrifică pentru Principiul său și care, în unire cu El, primește reînnoirea și tăria sa. Opoziția dintre aceste două formule corespunde opoziției dintre făptura care îndrăznește să se așeze în locul Creatorului și care, în mod inevitabil, recade din El în agonia nimicirii veșnice și făptura care, cu smerenie, primește de la Adevăr îndumnezeirea veșnică: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău!". Dar așa stau lucrurile *dacă* Adevărul există. Pentru a trece în domeniul Adevărului, există o ultimă condiție care ne oprește precum bariera de la capătul unui pod. Între domeniul științei raționale, lăsat deja în urmă, care este cunoașterea conceptelor privitoare la Adevăr (care este postulată și deci ipotetică) și domeniul presupus necesar al cunoașterii intuitive, adică cunoașterea Adevărului (esențială, cuprinzând propriile sale fundamente, deci absolută), se cască o prăpastie pe care n-o poți ocoli în nici un chip și peste care nu-i cu putință să sari, oricâte eforturi ai depune. Trebuie să te situezi pe un teren cu totul nou. Nici măcar nu știm

dacă acest teren nou există; nu știm, fiindcă bunurile spirituale, pe care le căutăm, se găsesc în afara domeniului cunoașterii carnale; ele sunt „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit" (*I Corinteni* 2, 9; *cf. Isaia* 64, 3). Or, credința este puntea care duce undeva, poate pe celălalt mal, presupus, al prăpastiei, la Edenul nepieritoarelor bucurii spirituale sau care, poate, nu duce nicăieri. Noi trebuie sau să murim agonizând pe malul dinspre noi al prăpastiei, sau să ne aventurăm în căutarea „pământului celui nou" în care „locuiește dreptatea" (*II Petru* 3, 13). Suntem liberi să alegem, dar trebuie să ne hotărâm sau pentru una, sau pentru alta. Sau căutarea Treimii, sau pieirea. Alege, vierme și nulitate ce ești: *tertium non datur!*

Poate că tocmai meditând la caracterul inevitabil al acestei alegeri, lui Blaise Pascal i-a venit ideea să parieze pe Dumnezeu[77]. Pe de o parte, totul, dar încă nesigur; pe de altă parte, ceva vag, care unui prost i se pare ceva anume; dar pentru cel care i-a cunoscut adevărata valoare, acest „ceva" devine absolut nimic fără *anume* și totul dacă acest *anume* va fi găsit. Ideea acestui pariu, în forma cea mai evidentă, a fost exprimată de un negustor: el a expus în prăvălie o mulțime de candele, icoane, cruci și tot felul de obiecte sfinte. Și când un „intelectual" a început să-și exprime scepticismul, negustorul i-a replicat astfel: „Ei, boierule! Pe mine toate acestea mă costă 50 de ruble pe an, o nimica toată pentru mine. Dar ce câștig mi-ar putea aduce!". Desigur că o astfel de interpretare a „pariului lui Pascal" sună grosolan și chiar cinic. De bună seamă, chiar și la Pascal, formula poate părea excesiv de calculată. Și totuși, sensul general al acestui pariu, egal întotdeauna cu sine însuși, nu lasă loc îndoielii: merită să dai nimicul sigur în schimbul Infinitului incert, mai ales că în acest Infinit, cel ce pariază își va recăpăta nimicul, devenit deja „ceva"; cu toate acestea, deși acest avantaj este clar de la bun început pentru gândirea abstractă, ideea nu este ușor de tradus în domeniul vieții psihice concrete: ca o fiară rănită, aseitatea demascată se apără.

Rațiunea păgână, care se autoafirmă, tâlcuia de mult că promisiunile lui Hristos nu pot fi demonstrate, pentru că se referă la binele viitor. Dar la aceasta replica Arnobiu, spunând că, din două lucruri incerte, celui care nu dă speranță trebuie să i-l preferăm pe cel care dă[78].

Omul care gândește a înțeles bine că nu are *nimic* pe acest mal. Ar putea urca pe punte și să pășească pe ea! E nevoie de efort, de cheltuială de energie. Dar dacă această cheltuială nu va aduce nimic? Nu ar fi mai bine să rămâi aici, lângă punte, zguduit de spasmele morții apropiate? Sau poate că-i mai bine să mergi pe punte, să mergi poate viața întreagă, așteptând mereu să ajungi la malul celălalt? Ce e mai bine: să mori *necontenit*, poate în perspectiva pământului făgăduit, să îngheți în frigul de gheață al nimicului absolut și să arzi în dogoarea nestinsă a pyrrhonicei ἐποχὴ, sau să-ți epuizezi ultimele forțe, poate chiar de dragul unei himere, al unui miraj care se va îndepărta pe măsură ce călătorul se va strădui să se apropie? Rămân aici. Dar angoasa chinuitoare și speranța subită nici măcar nu mă lasă să mă sting în pace. Și atunci sar din loc și alerg cu mare grabă. Însă frigul unei disperări subite îmi taie picioarele, o frică nemărginită pune stăpânire pe sufletul meu. Fug înapoi, fug cât pot de iute.

Să mergi și să nu mergi, să cauți și să nu cauți, să speri și să disperi, să te temi că-ți cheltuiești ultimele forțe și din pricina acestei temeri să ți le cheltuiești înzecit, alergând înainte și înapoi. Unde este ieșirea? Unde este adăpostul? La cine, la ce să te repezi după ajutor? „Doamne, Doamne, dacă Tu exiști, ajută sufletului meu fără minte, Tu Însuți adu-mă la Tine! Cu voia mea sau fără voia mea, Tu mântuiește-mă[79]! Cum poți și cum știi, fă-mă să Te văd! Prin forță și prin suferință, atrage-mă!"

În strigătul acesta de extremă disperare stă începutul unui nou stadiu de filozofare, începutul *credinței* vii. Eu nu știu dacă Adevărul există sau nu. Dar simt cu toată ființa mea că nu pot fără el. Și știu că, dacă există, el este totul pentru mine: și mintea, și binele, și puterea, și viața, și norocul. Se prea poate ca el să nu existe, dar eu îl iubesc, îl iubesc mai mult decât tot ce există. Îl tratez ca și cum ar exista; iubesc acest adevăr (care, poate, nu există) cu tot sufletul și cu tot cugetul meu. Pentru el renunț la tot, *chiar la întrebările mele și la îndoiala mea*. Eu, care mă îndoiesc, mă comport cu el ca și când nu m-aș îndoi. Eu, care stau pe marginea nimicniciei, pășesc ca și când aș fi ajuns deja pe marginea cealaltă, în țara realității, îndreptățirii și cunoașterii. Prin întreita faptă a credinței, speranței și iubirii, este depășită inerția legii identității. Încetez a mai fi *eu*, gândirea mea încetează a mai fi a *mea*; printr-un act neinteligibil renunț la autoafirmarea „Eu = Eu". Ceva sau Cineva mă ajută să ies din propria închidere în mine. Înseamnă, după cuvântul Sfântului Macarie cel Mare, că „însuși Adevărul îl îndeamnă pe om să caute adevărul, αὔτη ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τόν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν"[80]. Ceva sau Cineva stinge în mine ideea că „Eul" ar fi centrul cercetărilor filozofice și eu îl substitui cu ideea Adevărului însuși. Fiind nimic, dar singurul *dat* mie, eu care îmi sunt dat mie, într-un mod de neînțeles pentru mine însumi, renunț la această unică posesiune a mea, aduc Adevărului acea unică jertfă care mi-a fost dată, dar nici pe aceasta nu o aduc prin puterea mea, ci prin puterea Adevărului însuși; precum mai înainte aseitatea păcătoasă se substituia lui Dumnezeu, acum, cu ajutorul lui Dumnezeu, așez în locul meu pe Dumnezeu care îmi este încă necunoscut, dar pe care îl aștept și îl iubesc. Renunț să mă mai tem de ceea ce se va întâmpla cu mine și, printr-un gest ferm, acționez. Părăsesc buza prăpastiei și, cu pași siguri, mă reped pe puntea care, poate, se va prăbuși sub mine.

Soarta mea, mintea mea, însuși sufletul căutării mele, care este cerința certitudinii, le încredințez în mâinile Adevărului însuși. De dragul Lui renunț la demonstrație. Tocmai în aceasta constă și dificultatea faptei: îți sacrifici lucrul cel ai mai de preț, ultimul, și știi că dacă și acest sacrificiu va fi o iluzie, dacă și această jertfă va fi zadarnică, atunci nu mai ai încotro să apuci. Căci este ultimul mijloc. Dacă Adevărul Trinitar și Unic nu este aici, unde să-l mai cauți? Și, de la primul pas pe puntea credinței, o nouă profunzime se ivește în cuvintele *Epistolei către Evrei*: „Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (11, 1), chiar în acele cuvinte care, mai înainte, erau pentru rațiune atât de inacceptabile și contradictorii.

Pentru a conferi un caracter mai concret expunerii, să analizăm pe scurt direcțiile principale ale înțelegerii credinței, direcții imprimate de însăși etimologia cuvântului *vera* („credință") în diferite limbi.

Rusescul *verit'* („a crede") semnifică, propriu-zis, *a avea încredere*, indică deci raportul moral dintre persoana care crede și cel în care crede ea. Întru câtva asemănător este și germanul *glauben* („a crede"), ca și cuvintele cu aceeași rădăcină: *erlauben* („a permite"), *loben* („a lăuda"), *geloben* („a face legământ"), *lieben* („a iubi") și englezescul *believe* („a crede în ceva", „a crede în Dumnezeu"), care provin de la rădăcina *lub* (*cf.* rădăcina noastră *liub* din cuvântul *liubit'*, „a iubi") și inițial aveau sensul de „a cinsti", „a avea încredere" și, de asemenea, „a aproba". Grecescul πιστεύειν este în legătură cu πείθεσθαι („a se supune"), care, propriu-zis, înseamnă „a se lăsa convins", „a fi convins", însă se raportează și la subiect: „a dărui încredere", „a fi încredințat". Se poate scrie relația: πίστις : πιστός = *vera* („credință"): *vernîi* („credincios").

Ebraicul הֶאֱמִין, *he'emin*, din verbul אָמַן, *'aman* („a sprijini"), semnifică fermitatea unei persoane sau a unui lucru când te sprijini pe ele și, de asemenea – ceea ce este extrem de important –, se dovedește a avea aceeași rădăcină ca și cuvântul אֱמֶת, *'emet* („adevăr"). Deci dacă rusescul *verit'* și germanul *glauben* denotă caracterul subiectiv al credinței, anume ca *verenie* („credere"), ca acțiune morală de relație cu o anume persoană, ebraicul הֶאֱמִין, *he'emin*, desemnează natura acestei Persoane ca natură a Adevărului, indicând credința ca stare de adevăr, ca aflare în Adevăr, acesta fiind înțeles, desigur, evreiește.

Latinescul *fides*, ca și grecescul πίστις, înseamnă „acordarea încrederii" și însăși „încrederea"; iar verbul *credere* provine din sanscritul *sraddha*, adică „a-ți sprijini inima pe (Dumnezeu)", așa că are, conform uzului latin, sensul de „sacru"[81].



Inflammatur. Ard, dar nu mă mistui

V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului*

Prietenul meu înaripat, mai ușor și mai sus decât mine zbori peste „zidul în flăcări al creațiunii". Totuși, îți scriu și îți voi scrie, mai mult pentru mine decât pentru tine. Candela își aruncă mereu snopul de raze asupra icoanei Mântuitorului. Acum e noapte întunecată, de toamnă. Sub fereastră s-a așternut zăpada. Totul e amorțit, nu se mai aude nici toaca de noapte. Numai eu mă chinuiesc în chilia mea și-mi pare că am murit de mult. Doar aceste rânduri neglijente și diluate mă mai țin în viață; însă dacă n-am murit de tot, e aproape numai datorită convorbirii cu tine, numai datorită ție, Paznic al meu lin-plutitor, la care numai gândindu-mă mă purific și mă înalț. Aș putea oare să nu aștern pentru tine aceste gânduri? Doar sper că poate mă vei mai auzi, măcar cât de cât, în aceste scrisori și atunci se va revărsa în mine un șuvoi de lină împăcare, de puritate și credință. De credință...

În credința însăși am descoperit pe neașteptate prima aluzie la ceea ce căutam. Cum se întâmplă în februarie: zâmbește curatul și seninul soare; adie un vânticel moale; deși până la primăvară mai este încă mult,

prin somn
natura întâmpină a anului dimineață.

Miroase a ceva primăvăratic. Așa e și în rugăciune. Săvârșind în mine însumi un efort din dragoste de Adevăr, am stabilit cu El o relație personală, vie (adaug, fără chef, formula de rutină: numai în cazul în care Adevărul există). Am renunțat la mine însumi și prin aceasta am încălcat legea inferioară a identității, deoarece a încetat să mai existe nudul „eu!". Ceva a venit să-mi fortifice „eul", însă într-un sens nou. Acel „eu" care cerea o dovadă a început în mod confuz s-o perceapă, a început să simtă că dovada va veni. Ca după o boală, m-am pomenit într-un fel de convalescență. Au și ajuns la

mine prospețimea înviorătoare și freamătul îndepărtat al valurilor Veșniciei înseși; mergeam parcă prin ceața de dinaintea zorilor și căutam să văd chipurile șterse ale Adevărului. Cine știe de ce, îmi vine să compar starea mea cu aceea a unui trup prefăcut în ceară moale, prin toate venele căruia curge lapte: chiar așa se întâmplă în urma unei îndelungi rugăciuni împreunate cu metanii. Comparația mea este, poate, ridicolă, dar nu găsesc alta mai bună. Starea aceasta s-a legat într-un fel de dragostea mea pentru oameni, și în dragoste am aflat stadiul *inițial* al unei intuiții pe care mi-am dorit-o de mult.

Dacă Dumnezeu există (ceea ce pentru mine a devenit un lucru neîndoielnic), El este în mod necesar iubirea absolută. Însă iubirea nu este un *atribut* al lui Dumnezeu. Dumnezeu n-ar fi iubire absolută dacă n-ar fi iubire decât pentru altceva, pentru contingent, pentru lume; căci atunci iubirea dumnezeiască s-ar găsi în dependență de existența contingentă și, prin urmare, ar fi ea însăși întâmplătoare. Dumnezeu este ființă absolută întrucât El este actul substanțial al iubirii, actul-substanță. Dumnezeu sau Adevărul[82] nu numai că are iubire, ci înainte de toate „Dumnezeu este iubire, ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν" (*I Ioan* 4, 8, 16), adică iubirea este esența lui Dumnezeu, natura Lui și nu doar un raport providențial, inerent Lui. Cu alte cuvinte, „Dumnezeu este iubire" (mai exact „Iubire") și nu numai „Cel ce iubește", chiar dacă o face „desăvârșit"[83].

În această teză se află culmea cunoașterii teoretice („negativă") și povârnișul către cea practică („pozitivă"[84]). Până acum, fiecare judecată era inevitabil însoțită de umbra sa, de condiția: „numai dacă Dumnezeu există". Acum, în lumina cunoașterii intuitiv-discursive, umbra aceasta se risipește. Dar o dată cu ea dispare și posibilitatea de a convinge, deoarece acum a venit timpul ascezei. Aici putem nota doar unele trăsături generale ale acestei *noi* căi și numai prin experiență personală fiecare se poate convinge de justețea a tot ce va urma mai departe. Lucrurile, pentru cel ce le-a trăit, sunt deja cunoaștere absolută, teoreticianul nu le ia decât ca o prelungire a probabilismului. Dar filozoful a și efectuat *experimentum crucis*. Construcția lui ipotetică fie s-a dovedit a fi Adevăr, și atunci este Adevăr cert, fie s-a arătat a fi o închipuire deșartă. Însă dacă și această construcție este minciună, atunci în general nu există Adevărul; în cazul acesta, însăși teza falsității nu poate fi adevărată etc. Filozoful cade în ἐποχή și e silit să ia totul de la capăt, să se chinuiască și să creadă, mereu să creadă, să creadă până la tortură și până la moarte. Cine dorește Adevărul nu se împacă doar cu un nihilism simplist. „Să crezi în Adevăr, să nădăjduiești în Adevăr, să iubești Adevărul", iată vocea Adevărului însuși, care necontenit răsună în sufletul filozofului. Și dacă s-ar lovi de un eșec la prima încercare de credință, ar lua-o de la capăt cu îndoită hotărâre. De altfel, toate acestea nu le scriu pentru a intra în fondul problemei ci, mai degrabă, pentru a da un răspuns formal la întrebarea: „Dar dacă...?", deoarece experiența demonstrează că întotdeauna credința reușește. Așa vorbește Cartea cea Una despre Avraam: „Avraam a crezut lui Dumnezeu și aceasta i s-a socotit lui ca dreptate" (*Romani* 4, 3; *Facerea* 15, 6); a ascultat chemarea tainică a Adevărului Necunoscut, „prin credință, când a fost chemat, a ascultat de a ieșit la locul pe care era să-l ia spre moștenire și

a ieșit neștiind încotro merge. Prin credință, a locuit vremelnic în pământul făgăduinței, ca într-un pământ străin" (*Evrei* 11, 8-9).

Ca și Avraam, așa au făcut și alți drepți (*cf. Evrei* 11). „Într-adevăr, dacă ar fi avut în minte pe [țara] aceea din care ieșiseră, aveau vreme să se întoarcă. Dar acum ei doresc una mai bună, adică pe cea cerească. Pentru aceea Dumnezeu nu Se rușinează de ei ca să Se numească Dumnezeul lor" (*Evrei* 11, 15-16). Iată experiența istoriei. Fără nici o reținere s-au avântat drepții către Cerul „Nevăzut", adică spre Cerul care nu le era dat, și Cerul i-a primit la El. Și filozoful, căutând Adevărul, nu se întoarce nici spre idolatria intuiției oarbe, nici spre bunul plac al trufașei autonomii discursive; nu, el nu va renunța la aspirația către

DUMNEZEUL CUNOSCUT[85].

Dar să cercetăm mai îndeaproape cum și în virtutea cărui fapt îl primește Cerul pe filozof.

Oricare ar fi părerea noastră despre *rațiunea* umană, putem totuși să afirmăm de la bun început că ea este un organ al omului, activitatea lui vie, puterea lui reală, λόγος. În caz contrar, dacă o considerăm „în sine", adică drept ceva ireal, διάνοια, suntem în mod inevitabil condamnați să negăm, la fel de indiscutabil și anticipat, realitatea cunoașterii[86]. Căci dacă rațiunea nu este implicată în existență, atunci nici existența nu este implicată în rațiune, fiind deci alogică. De aici, iluzionismul și nihilismul de tot soiul devin inevitabile, eșuând într-un scepticism veșted și lamentabil. Singura ieșire din această mocirlă de relativism și arbitrarietate este să recunoaștem că rațiunea participă la existență și că aceasta participă la raționalitate. Iar dacă așa stau lucrurile, atunci actul cunoașterii nu este doar unul gnoseologic, ci și un act ontologic, nu este doar ideal, ci și real. Cunoașterea constă din *ieșirea* reală din sine a celui ce cunoaște sau, ceea ce înseamnă același lucru, din *intrarea* reală a ceea ce se cunoaște în cel ce cunoaște; cunoașterea este unirea reală dintre subiectul și obiectul cunoașterii[87]. Aceasta e teza fundamentală și caracteristică a întregii filozofii ruse și, în general, răsăritene. Noi am primit-o mai înainte pe o cale puțin diferită și mai fermă, indicându-se direct că inima și sufletul acestei „ieșiri din sine" sunt *actul* de credință în sens religios, ortodox, căci „ieșirea" *adevărată* este tocmai *credința*, pe când toate celelalte pot fi visuri și ispitiri. Prin urmare, cunoașterea nu înseamnă înhățarea unui obiect mort de către un rapace subiect gnoseologic, ci o *comuniune* vie, morală între două persoane, fiecare dintre ele fiindu-i celeilalte și obiect, și subiect. Propriu-zis, numai persoana este cognoscibilă și numai de către o persoană.

Cu alte cuvinte, *cunoașterea substanțială*, înțeleasă ca act al subiectului cunoscător, și *adevărul substanțial*, înțeles ca obiectul real al cunoașterii, sunt de fapt același lucru, deși rațiunea abstractă face distincție între ele.

Cunoașterea substanțială a Adevărului, adică împărtășirea Adevărului însuși, este, prin urmare, intrarea reală în sânul Unității Trinitare Divine și nu doar stabilirea unui contact ideal cu forma Ei exterioară. De aceea cunoașterea adevărată, cunoașterea Adevărului, este posibilă numai prin *transsubstanțierea* omului, prin îndumnezeirea lui, prin dobândirea iubirii ca

esenţă divină: cine nu e cu Dumnezeu, acela nu-L cunoaşte. În iubire şi numai în iubire este posibilă adevărata cunoaştere a Adevărului. Şi invers, cunoaşterea Adevărului se manifestă ca iubire: cine este de partea iubirii, acela nu poate să nu iubească. Nu se poate spune care este cauza şi care este efectul, deoarece Adevărul şi iubirea nu sunt decât aspectele aceluiaşi fapt mistic: intrarea lui Dumnezeu în mine, subiect ce filozofează, şi intrarea mea în Dumnezeu, Adevărul obiectiv.

Dacă o consider în interiorul meu (după modul „eu"), „în sine" sau, mai exact, „de sine", această intrare este cunoaştere; „pentru altul" (la modul „tu"), intrarea este iubire; şi, în sfârşit, „pentru mine", obiectivată şi concretă (considerată, adică, după modul „el"), ea este frumuseţe. Cu alte cuvinte, cunoaşterea mea despre Dumnezeu, percepută în mine de altul, este iubire pentru cel ce percepe; iar contemplată concret, de un al treilea, iubirea pentru un altul este frumuseţe.

Ceea ce este adevăr pentru subiectul cunoaşterii, din perspectiva obiectului acesteia este iubire pentru el, iar pentru cel ce contemplă cunoaşterea (obiectului de către subiect) este frumuseţe.

Triada metafizică „Adevărul, Binele şi Frumosul" nu reprezintă trei principii diferite, ci unul singur. Este una şi aceeaşi *viaţă spirituală*, dar văzută sub unghiuri diferite. Având calitatea de a proveni din eu, de a fi concentrată în eu, viaţa spirituală este Adevărul. Percepută ca acţiune directă a altuia, ea este Binele. Contemplată însă în mod concret de un al treilea, în calitatea ei de a iradia în afară, este Frumosul.

Adevărul manifestat este iubire. Iubirea realizată este frumuseţe. Iubirea mea este acţiunea lui Dumnezeu în mine şi a mea în Dumnezeu; această acţiune comună este începutul comunicării mele cu viaţa şi existenţa dumnezeiască, adică cu iubirea esenţială, deoarece autenticitatea absolută a lui Dumnezeu se reveleazǎ tocmai în iubire.

Dumnezeu, care mă ştie drept o creatură a Sa, care mă iubeşte prin Fiul drept „chip" al Său, drept fiu al Său, care, prin Duhul Sfânt, se bucură de mine în calitatea mea de „asemănare" a Sa – Dumnezeu, deci, mă cunoaşte, mă iubeşte şi se bucură de mine în mod activ, deoarece îi sunt dat Lui. Izvorul cunoaşterii, iubirii şi al bucuriei este însuşi Dumnezeu. Dar cunoaşterea mea despre Dumnezeu, iubirea mea pentru Dumnezeu, bucuria mea în Dumnezeu sunt pasive, deoarece Dumnezeu îmi este dat numai în parte şi poate să-mi fie dat numai în măsura asemănării mele cu El. Însă cu iubirea lui Dumnezeu se aseamănă iubirea activă pentru ceea ce îmi este dat mie mai dinainte. De ce numaidecât iubirea, şi nu cunoaşterea, nici bucuria? Pentru că iubirea este un act substanţial, ce trece de la subiect la obiect şi îşi are sprijinul în obiect, pe când cunoaşterea şi bucuria sunt îndreptate asupra subiectului şi în el rezidă punctul de aplicare a forţei lor. Iubirea lui Dumnezeu trece asupra noastră, însă cunoaşterea şi bucuria contemplativă rămân în El. De aceea nu s-a întrupat Ipostasul Tatălui şi nici al Duhului Sfânt (Paracletul, adică Mângâietorul, care aduce bucuria), ci Fiul-Cuvântul, Iubirea dumnezeiască ipostatică, Inima Tatălui, dacă ne este permis să folosim fraza expresivă a lui Jacob Böhme: Fiul lui Dumnezeu este „inima în Tatăl, *das Herz in dem Vater*"[88].

Pentru a evita nedumeririle, trebuie să subliniem caracterul *ontologic* al unei astfel de înţelegeri a iubirii, care îşi are rădăcinile istorice în concepţia *antică*, realistă asupra vieţii. Concepţia modernă, iluzionistă şi dominată de interpretarea psihologică a iubirii (pe care precedenta concepţie nu o excludea), este totuşi prea săracă în comparaţie cu cea antică. Concepţia modernă începe, se pare, cu Leibniz şi se înţelege de ce. Pentru el, „monadele nu au ferestre sau uşi"[89], prin care s-ar putea exercita o interacţiune reală în iubire; de aceea, condamnate să rămână izolate în egoism ontologic şi în stări pur interne, monadele nu iubesc decât iluzoriu, fără să iasă din sine prin intermediul iubirii. În felul acesta apare, sub influenţa lui Friedrich Spee, celebra definiţie leibniziană a iubirii, atât de mult apreciată de el însuşi şi atât de des repetată[90].

După Leibniz, iubire înseamnă „să te bucuri de fericirea altuia sau... fericirea altora s-o iei drept a ta"[91]. O definiţie asemănătoare se găseşte şi în fragmentele inedite ale filozofului. O regăsim în *Definitio justitiae universalis*; apoi, în prima *Scrisoare către Arnauld* (1671), se spune că „iubirea este plăcerea la vederea fericirii străine, *amorem voluptatem ex felicitate aliena*"; în *Scrisoarea către Arnauld* din 23 martie 1690 găsim acelaşi lucru; în sfârşit, în prefaţa la *Codex juris gentium diplomaticum* (1693) citim: „Caritatea este bunăvoinţa universală, iar bunăvoinţa este starea de iubire sau de ataşament. Însă a iubi sau a te ataşa înseamnă a avea plăcere de iubirea altuia sau, ceea ce este totuna, fericirea altuia s-o iei drept a ta; *Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*" etc.[92]

Definiţia leibniziană, cu mici modificări, a fost repetată de nenumărate ori şi în filozofia ulterioară.

După Chr. Wolff, „iubirea este dispoziţia sufletului de a se bucura de fericirea altuia, *amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*"[93]. Şi încă: „Iubirea este dispoziţia de a-ţi face din fericirea altuia o satisfacţie deosebită, *Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen – ist die Liebe*"[94].

Mendelssohn[95] dă definiţia: „Iubirea este mândria de a fi satisfăcut de fericirea altuia".

Spinoza are o concepţie despre iubire la fel de iluzorie, dacă nu cumva şi mai iluzorie, lucru care, de altfel, putea fi anticipat, ştiind că esenţa sufletului nostru, după Spinoza, se află în cunoaştere[96] şi că el nu numeşte sufletul altfel decât *mens*, care înseamnă propriu-zis: minte, gândire. „Iubirea este delectare acompaniată de ideea unei cauze exterioare, *Amor est Laetitia concomitante idea causae externae*", spune el în *Etica*[97]. Psihologismul acestor cuvinte este foarte tipic, dacă avem în vedere coloratura ontologică generală a spinozeismului. Pentru Leibniz şi adepţii lui, după cum am văzut, iubirea depinde de reprezentarea fericirii celuilalt; pentru Spinoza, „ideea unei cauze externe", adică ideea unui oarecare non-eu, doar însoţeşte delectarea, care este o stare pur subiectivă a eului. Însă ambele concepţii interpretează iubirea exclusiv psihologic şi, prin urmare, o frustrează de semnificaţia ei valorică. Mai mult, ea poate fi considerată chiar şi nedorită: într-adevăr, dacă iubirea nu conduce nicăieri persoana sub aspect metafizic, dacă nu o uneşte

realmente cu un altul, dacă nu este ontologică, ci doar psihologică, atunci de ce ar trebui să vedem în ea ceva mai mult și mai de preț decât o simplă gâdilare a sufletului? Or, fiind un izvor de reprezentări eronate despre interacțiunea existentului, prin aceasta ea devine și mincinoasă, și vătămătoare. Pentru concepția psihologică, iubirea nu este decât poftă trupească. Această confuzie nu este deloc o trăsătură întâmplătoare și colaterală a filozofiei raționaliste, ci o consecință necesară, adânc înrădăcinată, a principiilor esențiale pe care se fundamentează această concepție de viață. Iubirea e posibilă *pentru o persoană*, iar pofta carnală, față de un obiect; concepția raționalistă însă, nu face nici o deosebire și nu este capabilă să distingă persoana de obiect; mai precis, nu dispune decât de o singură categorie, cea de lucru, și de aceea tot ce există, inclusiv persoana, este obiectualizat și luat ca lucru, ca obiect, ca *res*. Schelling a indicat deja acest neajuns: „Eroarea sistemului lui Spinoza, spune el, nu constă în faptul că el plasează lucrurile în Dumnezeu, ci în faptul că vorbește despre lucruri, adică despre noțiunea abstractă de esențe cosmice, despre însăși substanța infinită, care și ea, pentru Spinoza, este lucru... De aici provin lipsa de viață a sistemului său, formele neînsuflețite, sărăcia conceptelor și expresiilor, severitatea implacabilă a definițiilor, care se potrivesc perfect cu caracterul abstract al modului său de gândire; tot de aici, întru totul consecvent, provine concepția sa mecanicistă asupra naturii"[98].

Dacă așa stau lucrurile, în ce constă atunci opoziția dintre *lucru* și *persoană*, care se află la baza opoziției dintre *dorință* și *iubire*? În faptul că *lucrul* se caracterizează prin unitatea sa *exterioară*, adică prin unitatea unei sume de semne, în timp ce *persoana* își are caracterul esențial în unitatea *internă*, adică în unitatea activității construirii de sine și a determinării de sine, în acea determinare de sine a eului, despre care vorbește Fichte. Prin urmare, identitatea lucrurilor se stabilește prin identitatea *conceptelor*, iar identitatea persoanelor, prin unitatea *activității construirii sau determinării de sine*. Însă, despre două lucruri nu se poate spune niciodată, *în sensul strict al cuvântului*, că „sunt identice"; ele sunt doar „asemănătoare", chiar dacă „în toate privințele, κατὰ πάντα", sunt numai *asemeni* unul altuia, chiar dacă sunt așa sub *toate* aspectele. De aceea, identitatea lucrurilor poate fi *generică*, în funcție de gen (*identitas generica*, ταυτότης τῷ ἴδει[99]) sau de specie, *specifică* (*identitas specifica*), într-un cuvânt, este *distinctivă*, în funcție de un anumit număr de semne, incluzând coincidența după mulțimea transfinită de semne și chiar, cazul extrem, după toate semnele, nefiind totuși în funcție de numere, adică *numerică* (*identitas numerica*, ταυτότης κατ' ἀριθμὸν).

Noțiunea de identitate *numerică* nu este aplicabilă lucrurilor: lucrul poate fi „la fel" sau „ne-la-fel", dar niciodată „același" sau „ne-același". Dimpotrivă, despre două *persoane*, în esență, nu se poate spune că sunt „asemănătoare", ci doar „identice" sau „neidentice". Pentru persoane ca persoane este posibilă sau identitatea numerică, sau nici o altă identitate. Ce-i drept, se vorbește uneori despre „asemănarea persoanelor", dar aceasta este o utilizare inexactă a cuvintelor, deoarece în realitate, în acest caz, nu se subînțelege asemănarea persoanelor, ci asemănarea unora sau altora dintre însușirile mecanismelor lor psiho-fizice, adică este vorba despre ceva care, deși este

inclus în persoană, nu este totuși persoana. Persoana, înțeleasă ca *pură persoană*, nu este pentru fiecare eu decât un ideal, o limită a aspirațiilor și construirii de sine. Dar pentru iubirea *persoanelor pure*, adică pentru persoanele care și-au subordonat întru totul mecanismele structurării lor, care și-au spiritualizat trupul și sufletul, deci pentru iubirea unor asemenea persoane nu este posibilă decât identitatea numerică pură, ὁμοουσία, în timp ce pentru *lucrurile pure* nu este posibilă decât asemănarea generică pură, ὁμοιουσία. Persoanele care încă nu sunt pure – în măsura în care sunt încă obiectuale, trupești, corporale – sunt capabile de „asemănarea" dorinței, iar în măsura în care sunt pure și s-au descotorosit de „reitate", sunt capabile de „identificarea" iubirii.

Dar ce este această reitate a persoanei? Este egalitatea ei obtuză cu sine, care îi conferă unitatea unui concept închis în ansamblul mărcilor sale, adică a unui *concept* inert și imobil. Cu alte cuvinte, nu este nimic altceva decât „conceptualitatea" raționalistă a persoanei, adică subordonarea ei legii raționale a identității. Dimpotrivă, caracterul personal al persoanei este unitatea vie a *activității* ei de auto-edificare, este ieșirea creatoare din închiderea ei în sine sau imposibilitatea cuprinderii ei în vreun concept; este deci „incomprehensibilitatea" ei și, prin urmare, incompatibilitatea cu raționalismul. Victoria repurtată asupra legii identității este cea care pune persoana mai presus de *lucrul* inert și o preface într-un centru viu de *activitate*. Se înțelege însă că activitatea, în esența ei, nu poate fi înțeleasă de către raționalism, căci activitatea este *creație*, adică datului i se adaugă ceea ce încă nu este dat și, prin urmare, astfel este depășită legea identității.

Raționalismul, adică filozofia *conceptului* și a *intelectului*, filozofia *lucrului* și a *imobilității* inerte este, în felul acesta, încă o dată legat în totalitate de legea identității și poate fi caracterizat concis ca *filozofie homoiousianică*. El este o filozofie trupească.

Dimpotrivă, *filozofia creștină*, adică filozofia ideii și a minții, filozofia persoanei și a faptei creatoare, se sprijină tocmai pe posibilitatea depășirii legii identității și poate fi caracterizată drept o *filozofie homoousianică*. Este o filozofie spirituală.

Înclinația spre *homoiousianismul* pur ca limită a sa este caracteristică noii filozofii din Europa Occidentală; năzuința spre *homoousianismul* pur constituie natura originală a filozofiei ruse și în general ortodoxe. Nu ne interesează aici că nici acolo, în Occident, nici aici, la noi, nu este elaborată până la capăt nici gândirea *homoiousianică*, nici cea *homoousianică*. De fapt, știm că prima nu este posibilă decât în gheena de foc, iar cea de-a doua – doar în rai, în sânul omenirii iluminate și spiritualizate. Dar tendințele ambelor filozofii sunt atât de clare, încât clasificarea lor *în funcție de limitele lor ideale* este legitimă și comodă.

Dominația filozofiei occidentale explică faptul că termenul de „identitate numerică" este neglijat și se întrebuințează foarte puțin. Când se vorbește despre identitate, atunci – cu mai multă sau mai puțină fermitate – se subînțelege prin ea cel mult deplinătatea asemănării, adică, așa cum la începutul secolului al XIX-lea lasă să-i scape Destutt de Tracy[100] („identitatea, spune el, înseamnă asemănarea desăvârșită și deplină, *identité veut dire*

similitude parfaite et complète"), la fel cum s-a exprimat acum cât se poate de clar Palágyi[101], şi anume că „acelaşi adevăr este cel care poate fi prezentat (enunţat) într-o mulţime infinită de acte de judecată concordante". Această idee – sau una similară – este pusă la baza noii definiţii a identităţii în *logică*. Aici *identitatea* este, definitiv şi în mod conştient, substituită cu *asemănarea*.

După cum s-a spus, distrugerea ideii de identitate numerică apare foarte clar în logica actuală. Dar ar fi prea dificil pentru cititori să intrăm aici în amănunte.

În toate cazurile când logica numerică a fost luată în consideraţie, încercarea de a defini acest termen a rămas întotdeauna sau o simplă explicaţie, sau o trimitere la faptul că sursa ideii de identitate numerică trebuie căutată în identitatea de sine a conştiinţei. Astfel, Aristotel[102] defineşte descriptiv identitatea prin cuvintele: „ἡ ταυτότης ἑνότης τις ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλειόσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταὐτόν; identitatea este un gen de unitate în existenţă, chiar dacă este vorba despre câteva fiinţe (existenţe) diferite sau despre una singură luată ca mai multe. Astfel, de pildă, se spune că una şi aceeaşi fiinţă este identică sieşi, şi atunci această fiinţă este considerată ca şi cum ar fi două fiinţe în locul uneia singure".

Pe de altă parte, conform lui Leibniz[103], în conştiinţa de sine devine cunoscută identitatea reală, care este în acelaşi timp morală şi personală.

Această idee, deşi într-o formă mult schimbată, precum se ştie, a dezvoltat-o ulterior Kant[104]; prin intermediul lui, ideea respectivă a fost pusă la baza sistemelor idealismului speculativ al lui Fichte şi Schelling. Filozofi de cele mai diferite orientări au repetat de nenumărate ori şi în numeroase variante această temă de bază, că ideea de identitate este în general oglindirea autoidentităţii eului (când ca produs al unei reflexii, când ca rezultat al unei proiecţii şi obişnuinţe inconştiente) sau, cu alte cuvinte, că identitatea în sensul ei propriu şi iniţial nu poate fi remarcată decât în identitatea cu sine a persoanei şi nu în similitudinea cu sine a obiectului. În sfârşit, „decanul"[105] şcolii de la Marburg, Hermann Cohen[106], declară din nou că „identitatea cu sine a existenţei este un reflex al identităţii gândirii, *die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens*".

Din cele spuse, concluzia generală e clară: cu cât definiţia identităţii este mai riguroasă, cu atât mai clar vizează tocmai obiectul identităţii *distinctive* şi, prin aceasta, cu atât mai ferm exclude din analiza sa identitatea *numerică*; ea se ocupă exclusiv de lucruri. Dimpotrivă, când se ţine cont de identitatea numerică, ea nu poate fi decât descrisă, explicată, făcându-se trimitere la sursa originară a ideii de identitate; şi această origine, această identitate primară este descoperită în profunzimile persoanei vii.

Fireşte că altfel nici nu poate fi. Identitatea numerică este cea mai profundă şi, s-ar putea spune, singura caracteristică a unei persoane vii. Definind identitatea numerică, definim persoana[107]. Iar a defini înseamnă a da *noţiunea*. Iar a da noţiunea de persoană este imposibil, căci ea se distinge de lucru tocmai prin faptul că, spre deosebire de lucru, care este pasibil de a fi cuprins într-un concept şi, prin aceasta, este „transparent", persoana este „netransparentă", iese din cadrul oricărui concept, este transcendentă *oricărui* concept. Se poate doar crea un *simbol* pentru caracteristica fundamentală a persoanei

sau o *emblemă*, un *cuvânt* şi, fără a-l defini, acesta poate fi introdus în mod formal în sistemul celorlalte, făcând în aşa fel încât operaţiile generale care li se aplică simbolurilor să se extindă şi asupra lui „ca şi cum" ar fi într-adevăr semnul unui *concept*. Cât despre *conţinutul* acestui simbol, el nu poate fi relevat de către raţiune; el nu poate fi decât trăit în mod direct în experienţa creaţiei de sine, în autostructurarea activă a persoanei, în identitatea conştiinţei spirituale de sine. Iată de ce termenul de „identitate numerică" nu este decât un simbol, şi nu o noţiune.

Care este concluzia generală pe care o putem trage din toată această digresiune? Necesitatea de a distinge în mod riguros identitatea numerică de cea generică şi, de aici, delimitarea netă a *iubirii ca stare psihologică*, ce corespunde filozofiei lucrului, de *iubirea ca act ontologic*, ce corespunde filozofiei persoanei. Cu alte cuvinte, în modul cel mai ferm cu putinţă, iubirea creştină trebuie scoasă din domeniul psihologiei şi transmisă sferei ontologiei. Şi numai ţinând seama de această necesitate, cititorul poate înţelege că toate cele spuse despre iubire şi tot ceea ce încă mai avem de spus nu sunt o metaforă, ci exprimă exact gândirea noastră.

Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om apare şi se manifestă în mod inevitabil printr-o iubire activă faţă de făptură, iubire care îmi este *deja* dată în experienţa directă. Iar iubirea manifestată faţă de făptură este contemplată în mod concret ca frumuseţe. De aici, delectarea, bucuria, mângâierea pe care le resimţim când o contemplăm. Ceea ce oferă bucurie se numeşte frumuseţe; iubirea, ca obiect al contemplaţiei, este frumuseţe.

Viaţa mea spirituală, viaţa mea în Duh, „asemănarea cu Dumnezeu" care se împlineşte în mine sunt frumuseţea, acea frumuseţe a făpturii primordial create, despre care s-a spus: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune (*κάλοι* – n.t.) foarte" (*Facerea* 1, 31).

A-L iubi pe Dumnezeul nevăzut înseamnă a-ţi deschide în mod pasiv inima în faţa Lui şi a aştepta revelaţia Lui activă în aşa fel încât să-ţi coboare în inimă energia iubirii divine: „Cauza iubirii de Dumnezeu e Dumnezeu, *causa diligendi Deum Deus est*", spune Bernard de Clairvaux[108]. Dimpotrivă, a iubi o făptură văzută înseamnă a permite energiei divine primite să se manifeste – prin cel care a primit-o – în afara şi în jurul celui ce a primit-o, la fel cum acţionează ea în însăşi Divinitatea Triipostatică; înseamnă a-i permite să treacă asupra altuia, asupra unui frate. Pentru eforturile proprii ale omului, *dragostea fraternă este absolut imposibilă*. Ea este opera puterii divine. Iubind, noi iubim prin Dumnezeu şi în Dumnezeu.

Numai cel care L-a cunoscut pe Dumnezeul Unităţii Trinitare poate iubi cu iubire adevărată. Dacă nu L-am cunoscut pe Dumnezeu, dacă nu m-am împărtăşit din fiinţa Lui, nu iubesc. Şi invers: dacă iubesc, înseamnă că m-am alăturat lui Dumnezeu, Îl cunosc; iar dacă nu iubesc, nu m-am alăturat Lui şi nu-L cunosc. Aici există o dependenţă directă între cunoaştere şi iubirea faţă de făptură. Sursa lor comună este prezenţa mea în Dumnezeu şi a lui Dumnezeu în mine.

„Şi întru aceasta ştim că L-am cunoscut [pe Dumnezeu], dacă păzim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzeşte,

mincinos este și întru el adevărul nu se află. Iar cine păzește cuvântul Lui, întru acela, cu adevărat, dragostea lui Dumnezeu este desăvârșită. Prin aceasta, cunoaștem că suntem întru El. Cine zice că petrece întru El dator este, precum Acela a umblat, și el așa să umble" (*I Ioan* 2, 3-6). Dar deocamdată, această con-locuire reciprocă a lui Dumnezeu cu omul este postura unei credințe libere și nu un fapt de experiență coercitivă.

Acestei interdependențe îi sunt consacrate aproape în mod exclusiv epistolele lui Ioan[109].

„Să ne iubim unul pe altul, ἀλλήλους, pentru că dragostea este de la Dumnezeu, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν, și oricine iubește este născut din Dumnezeu, ἐκ τοῦ Θεοῦ, și cunoaște, γινώσκει, pe Dumnezeu; cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, οὐκ ἔγνω τὸν Θεὸν, pentru că, ὅτι, *Dumnezeu este iubire*" (*I Ioan* 4, 7-8). „Oricine iubește este născut din Dumnezeu." Nu e vorba doar de o schimbare, de o ameliorare ori de o desăvârșire; nu, la mijloc este o purcedere „din, ἐκ, Dumnezeu", o împărtășire de la Cel Sfânt. Cel ce iubește a renăscut sau s-a născut a doua oară, într-o viață nouă; a devenit „fiu al lui Dumnezeu, τέκνον Θεοῦ", a căpătat o nouă existență, o nouă natură, „mort a fost și a înviat" pentru a trece într-o nouă împărăție a realității (tocmai despre aceasta vorbește parabola „fiului risipitor" – *Luca* 15, 32). Chiar dacă altora, oamenilor cu „inima învârtoșată", continuă să li se pară că este ce-a fost, doar un om. De fapt, în profunzimile nevăzute al sufletului său rătăcit s-a săvârșit o prefacere tainică. Ἐποχὴ și agonia scepticismului absolut au fost numai chinurile nașterii din îngustul și întunecatul uter al vieții carnale, la o viață nemărginit de largă, fără sfârșit și întru totul luminoasă. Cel ce iubește a trecut din moarte la viață, din împărăția veacului acestuia în Împărăția lui Dumnezeu. El s-a făcut „părtaș dumnezeieștii firi, θείας κοινωνὸς φύσεως" (*II Petru* 1, 4). Și-a făcut apariția în lumea nouă a Adevărului, în care poate să crească și să se dezvolte; în el rămâne sământa lui Dumnezeu, sământa vieții dumnezeiești (*I Ioan* 3, 9), sământa Adevărului însuși și a cunoașterii celei adevărate. Cunoscând Adevărul, el înțelege acum de ce s-a petrecut în el o astfel de schimbare: „Noi știm, οἴδαμεν, că am trecut din moarte la viață [și cu aceasta, din întunericul neștiinței în lumina Adevărului – n.n.], pentru că, ὅτι, iubim pe frați; cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte. Oricine urăște pe fratele său este ucigaș de oameni și știți că orice ucigaș de oameni nu are viață veșnică, dăinuitoare în El" (*I Ioan* 3, 14-15). Dar cele spuse nu sunt în sens tautologic: „a nu avea viață veșnică" nu este un alt mod de a-l desemna pe „cel ce urăște" și pe „cel ce nu iubește"; sensul este cel al unei relații metafizice între cele două stări. „Cel ce nu are viață veșnică", adică cel ce n-a intrat în viața Treimii, nu poate nici să iubească, pentru că dragostea de frate este un fel de manifestare, un fel de emanație a puterii dumnezeiești pe care o iradiază cel care Îl iubește pe Dumnezeu. Interpretarea obișnuită, moralizatoare, face cuvântul văzătorului de taine superficial și fad, slăbește lanțul metafizic ce leagă aceste două acte: al cunoașterii și al iubirii. Remarc în treacăt că, în general, cu cât reprezentarea noastră despre ideile religioase este mai masivă, mai arhaică și mai grosieră din perspectivă metafizică, cu atât mai profund apare simbolismul expresiilor lor și, prin urmare, cu atât mai mult ne

apropiem de înțelegerea autentică a propriei trăiri religioase. Întreaga noastră liturghie este caracterizată prin această concentrare și densitate a ideilor religioase, fiind, în raport cu protestantismul și sectele, precum vinul negru și vechi pus alături de un sirop călduț. Ajunge să amintesc fie și numai rânduiala dumnezeieștii slujbe înainte de Crez, la liturghia credincioșilor:

Diaconul zice: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim, ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν..."[110]. Ce să mărturisim? La această întrebare răspunde strana, adică, în esență, credincioșii prin reprezentanții lor, preluând și sfârșind îndemnul diaconului: „...Pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea deoființă și nedespărțită, Πατέρα, Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον". Atunci preotul se închină de trei ori și spune în taină: „Iubi-Te-voi, Doamne, virtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea"; dacă sunt mai mulți preoți, ei, pe deasupra, își exprimă unul față de altul iubirea fraternă printr-un sărut și își mărturisesc reciproc: „Hristos este în mijlocul nostru". După ce, ca întreg, Biserica s-a adunat în iubire, este necesară izolarea acestei iubiri de tot ceea ce este exterior, de tot ce nu participă la această iubire, de ceea ce este străin Bisericii, adică de lume. De aceea diaconul spune: „Ușile, ușile, cu înțelepciune să luăm aminte, τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν"; adică: „închideți ușile, ca să nu intre vreun străin; aici noi vom fi atenți la *înțelepciune*"; să remarcăm că traducerea slavonă a expresiei „ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν" prin „*premudrostiiu vonmem*" („*cu* înțelepciune să luăm aminte") nu este corectă și acest fragment trebuie tradus prin „*premudrosti vonmem*" („să luăm aminte *la* înțelepciune")[111]. Acum, când este pregătit tot ce este necesar pentru mărturisirea Treimii deoființă și nedespărțite, urmează însăși „înțelepciunea": poporul, ὁ λαὸς, adică însuși trupul Bisericii, cântă Simbolul Credinței. Și istoric, și metafizic, acesta nu este altceva decât o expresie dezvoltată, o amplificare explicativă, o descompunere a formulei de botez: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"[112]. Rostind această formulă, gândim exact ceea ce este conținut în Simbolul Credinței. Dar ce este formula de botez? În esență, nimic altceva decât exprimarea dogmei deoființimei Sfintei Treimi. Astfel, tot ce precedă Crezul se dovedește a fi pregătirea pentru „luarea-aminte" la cuvântul „deoființime, ὁμοουσία". „*Deoființimea*" este „înțelepciunea".

Ideea unei asemenea ordonări a liturghiei este clară: iubirea reciprocă este singura care poate fi și este condiția *una-nimității*, ὁμο-νοία, a unității de gândire dintre cei ce se iubesc unii pe alții în opoziție cu relațiile exterioare dintre oameni, care nu dau decât o *asemănare de gândire*, ὁμοι-νοία, pe care este fundamentată viața lumii, știința, societatea, statul etc. Iar unanimitatea furnizează baza pe care este posibilă mărturisirea comună, ὁμο-λογήσωμεν, adică înțelegerea și recunoașterea dogmei deoființimii, ἐν ὁμονοίᾳ; *în* sau *prin intermediul* acestei unanimități atingem taina Divinității Trinitare.

Aceeași idee a raportului indisolubil dintre unitatea internă a credincioșilor și cunoaștere (deci și a proslăvirii lui Dumnezeu, care este „Treimea în unime") este conținută și în ectenia preotului: „Și ne dă nouă cu o gură și o inimă a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare cuviință *numele* Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor,

καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπές ὄνομά σου"[113]. Diferența ține numai de faptul că aici se proslăvește suplimentar numele Dumnezeului Trinitar, proslăvire care este consecința mărturisirii de către credincioși a acestui nume *unic*, rostit în trei nume.

La fel, teza care urmează are un sens metafizic și nu juridic-moral: „Cine zice că este în lumină [în adevăr] și pe fratele său îl urăște, acela este în întuneric [în necunoaștere] până acum. Cine iubește pe fratele său rămâne în lumină și sminteală [adică întunericul necunoașterii] nu este în el. Iar cel ce urăște pe fratele său este în întuneric și umblă în întuneric și nu știe încotro se duce, pentru că întunericul a orbit ochii lui" (*I Ioan* 2, 9-11). Lumina este Adevărul[114], și acest Adevăr trebuie să se manifeste negreșit; modul lui de trecere la altul este iubirea, la fel cum ura este modul de trecere la altul a întunericului necunoașterii refractare, care refuză a recunoaște că este ceea ce este. „Cel ce face bine din Dumnezeu este; cel ce face rău n-a văzut pe Dumnezeu" (*III Ioan* 1, 11). Lumina lăuntrică a sufletului și apariția ei în altul își corespund atât de exact, încât vibrația uneia poate duce la concluzii asupra celeilalte. Dacă nu există iubire înseamnă că nu există adevăr; dacă există adevăr, există fără îndoială și iubire. „Oricine rămâne întru El nu păcătuiește; oricine păcătuiește nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut" (*I Ioan* 3, 6). „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcat, pentru că sămânța lui Dumnezeu, σπέρμα αὐτοῦ, rămâne în acesta; și nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu. Prin aceasta cunoaștem pe fiii lui Dumnezeu și pe fiii diavolului; oricine nu face dreptate nu este din Dumnezeu, nici cel ce nu iubește pe fratele său" (*I Ioan* 3, 9-10). Iubirea rezultă din cunoașterea lui Dumnezeu cu aceeași necesitate cu care lumina izvorăște dintr-o făclie, cu care parfumul noptatic se ridică din căușul deschis al unei flori: „cunoașterea se face prin iubire, ἡ γνῶσις ἀγάπη γίνεται"[115]. De aceea, iubirea reciprocă a ucenicilor lui Hristos este semnul că aceștia sunt învățați, că știu, că umblă în adevăr. Iubirea este semnul după care poate fi recunoscut un ucenic al lui Hristos: „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste, ἀγάπην, unii față de alții" (*Ioan* 13, 35).

Dar nu s-ar putea face o eroare mai mare decât identificarea iubirii spirituale a celui care cunoaște Adevărul cu emoțiile altruiste și cu aspirațiile spre „binele omenirii" care, în cel mai bun caz, se bazează pe simpatia naturală sau pe idei abstracte. Pentru „iubirea" în acest ultim sens, *iudaic*, totul începe și sfârșește cu activitatea empirică, valoarea faptei este definită prin *acțiunea* sa vizibilă. Însă pentru iubirea *creștină*, această valoare nu este decât un lustru. Până și activitatea morală, filantropia de exemplu, luată în sine, nu reprezintă absolut nimic. Nu exteriorul, nu „coaja" unor activități particulare este de dorit, ci viața în har, care se revarsă în *fiecare* act creator al persoanei. Dar „coaja" ca atare, exteriorul empiric ca atare permit întotdeauna contrafaceri. Nici o epocă nu va îndrăzni să nege că „acești apostoli mincinoși, lucrători vicleni, iau chip de apostoli ai lui Hristos", că „însuși satana se preface în înger al luminii" (*II Corinteni* 11, 13-14). Și dacă tot ce

este exterior poate fi contrafăcut, înseamnă că, în sine, orice faptă cât de măreață, orice jertfă, chiar cea supremă, nu au nici o valoare:

„De aș grăi
în limbile oamenilor
și ale îngerilor,
iar dragoste nu am,
făcutu-m-am *aramă* sunătoare
și *chimval* răsunător.

Și de aș avea *darul proorociei*
și *tainele* toate le-aș cunoaște
și orice *știință*,
și de aș avea atâta credință
încât să mut și munții,
iar dragoste nu am,
nimic nu sunt.

Și de aș împărți toată avuția mea
și de aș da trupul meu
ca să fie ars,
iar dragoste nu am,
nimic nu-mi folosește"
(*I Corinteni* 13, 1-3)[116].

Așa-numita „iubire" în afara lui Dumnezeu nu este iubire, ci doar un fenomen natural, cosmic, tot atât de puțin pasibil de judecata creștină de valoare ca și funcțiile fiziologice ale stomacului. Deci cu atât mai mult se înțelege de la sine că aici cuvintele „iubire" și „a iubi", ca și derivatele lor, sunt întrebuințate în sens *creștin* și lasă la o parte deprinderile familiale, tribale sau naționale, egoismul, vanitatea, dragostea de putere, dorința și celelalte „drojdii ale simțirilor omenești" pe care le acoperă cuvântul „iubire"[117].

Adevărata iubire este *ieșirea* din empiric și *trecerea* într-o realitate nouă.

Iubirea pentru altul este un reflex al cunoașterii adevărate, proiectat asupra lui; iar cunoașterea este revelația Adevărului Triipostatic Însuși în inimă, adică rămânerea în suflet a iubirii lui Dumnezeu pentru om: „De ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne întru noi și dragostea Lui în noi este desăvârșită" (*I Ioan* 4, 12); nu am intrat cu El doar într-o relație impersonală, providențială și cosmică, ci am ajuns la o comunicare personală, ca între tată și fiu. De aceea, dacă „inima noastră nu ne judecă" (dar, desigur, pentru a judeca, inima însăși trebuie cât de cât curățată de coaja putreziciunii care i-a întinat suprafața, trebuie să fie capabilă să judece autenticitatea iubirii), adică dacă noi avem conștiința, prin facultățile noastre purificate, că într-adevăr iubim „nu cu vorba, numai din gură, ci cu fapta și adevărul" (*I Ioan* 3, 18), că am primit într-adevăr o esență nouă, că am intrat într-adevăr în comuniunea personală cu Dumnezeu, atunci „avem îndrăznire către Dumnezeu" (*I Ioan* 3, 21), căci carnalul judecă totul în mod carnal. „Cel ce păzește poruncile Lui rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el" (*I Ioan* 3, 24); dacă Îl iubim, „rămânem în El și El întru noi" (*I Ioan* 4, 13).

„Iubire", spunem noi. Dar întrebarea este: prin ce se manifestă *concret* această iubire spirituală? Printr-o depăşire a limitelor aseităţii, printr-o ieşire din sine, pentru aceasta având nevoie de o comuniune spirituală cu alţii. „Dacă zicem că avem împărtăşire cu El şi umblăm în întuneric, minţim şi nu săvârşim adevărul. Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtăşire unul cu altul" (*I Ioan* 1, 6-7).

În iubire se cunoaşte Adevărul absolut. Dar cuvântul „iubire", după cum am văzut, nu este înţeles în sens subiectiv-psihologic, ci obiectiv-metafizic. Nu că însăşi iubirea fratelui ar fi conţinutul Adevărului, cum afirmă tolstoiştii şi alţi asemenea nihilişti religioşi; nu că această iubire a fratelui ar epuiza *totul*. Nu şi nu. Iubirea pentru fratele este o manifestare faţă de altul, o trecere asupra altuia, un fel de infiltrare în altul a acelei pătrunderi în viaţa divină, pătrundere pe care însuşi subiectul aflat în comuniune cu Dumnezeu o conştientizează drept cunoaştere a Adevărului. Natura metafizică a iubirii constă în surmontarea supralogică a identităţii goale „eu = eu" şi în ieşirea *din sine*; aceasta se produce când forţa divină, care rupe nodurile aseităţii umane finite, se infiltrează, pătrunde în altul. În virtutea acestei ieşiri în altul, într-un non-eu, eul devine acest non-eu, devine deofiinţă cu fratele, deofiinţă (ὁμοούσιος) şi nu doar asemănător ca fiinţă (ὁμοιούσιος); această asemănare de fiinţă alcătuieşte moralismul, adică tentativa vană şi lăuntric-nebună a iubirii omeneşti extradivine. Ridicându-se *deasupra* legii identităţii, logică, vidă de conţinut, şi identificându-se cu fratele iubit, eul devine în mod liber un non-eu sau, exprimându-ne în limbajul sfintelor cântări, „se deşartă", „se epuizează", „sărăceşte", „se umileşte" (*cf. Filipeni* 2, 7)[118], adică renunţă la atributele sale necesare, date, proprii şi la legile naturale de activitate interioară conform legii egoismului ontologic sau a identităţii; în numele normei unei existenţe străine, eul iese din hotarele sale, din norma existenţei *sale* şi se supune de bunăvoie unui model nou, pentru ca astfel să-şi includă propriul eu în eul unei fiinţe străine, care este pentru el un non-eu. Astfel, acest non-eu impersonal devine o persoană, un alt eu, adică un tu. Dar în această „deşertare" sau „epuizare" a eului, în această „golire" sau kenosis, κένωσις, a sinelui are loc o restabilire inversă a eului în norma de existenţă proprie lui, această normă nefiind pur şi simplu dată, ci şi justificată, adică nu pur şi simplu actuală în locul şi momentul respectiv, ci având o importanţă universală şi eternă. În *altul*, prin smerirea mea, modul meu de existenţă îşi află „mântuirea" de sub puterea afirmării păcătoase de sine, se eliberează de păcatul existenţei izolate, despre care vorbeau gânditorii greci[119], şi într-un al *treilea*, ca mântuit, „se proslăveşte", adică se afirmă în valoarea sa nepieritoare. Dimpotrivă, *fără* smerire, eul n-ar dispune de norma sa decât în potenţă, nu şi în act. Iubirea este acel „da" pe care eul şi-l spune singur; ura este un „nu" spus sieşi. Într-o manieră intraductibilă dar expresivă, această idee o exprimă răspicat R. Hamerling[120] în formula: „*das lebhafte Sich-selbst-bejahen des Seins*, un viu «da» sieşi al existenţei". Iubirea combină valoarea cu datul[121], în datul fluctuant introduce necesitatea, datoria; iar datoria este ceea ce îi conferă datului o durată; fără datorie, ea „ρεῖ",

iar cu datoria – „μένει". Este iubirea ce reuneşte două lumi: „măreţia e că aici se află o taină, că s-au întâlnit aici chipul pământesc, trecător, şi Adevărul veşnic"[122].

Iubirea celui care iubeşte, mutându-şi eul în eul celui iubit, în tu, îi dă prin aceasta iubitului tu forţa de a-l cunoaşte în Dumnezeu pe eul iubitor şi de a-l iubi în Dumnezeu. Cel iubit devine iubitor, se ridică mai presus de legea identităţii şi, în Dumnezeu, se identifică cu obiectul iubirii sale. Eul său şi-l mută în eul primului prin intermediul celui de-al treilea etc. Dar aceste remiteri reciproce, aceste „epuizări", „smeriri" de sine ale celor ce iubesc numai pentru raţiune apar înşiruite, juxtapuse într-o serie infinită. Ridicându-se *deasupra* graniţelor naturii sale, eul iese din limitarea temporal-spaţială şi pătrunde în Veşnicie. Acolo, întregul proces de corelaţie între cei ce iubesc este un act *unic*, în care se sintetizează seria infinită de momente distincte ale iubirii. Acest act unic, veşnic şi infinit este *deofiinţimea* celor ce iubesc în Dumnezeu, eul fiind acelaşi cu alt eu şi, concomitent, distinct de acesta. Fiecare eu este un non-eu (adică un tu, în virtutea renunţării la sine de dragul altuia) şi un eu, în virtutea renunţării celuilalt la sine de dragul celui dintâi. În locul unor euri separate, disparate, obstinate în ele însele, se obţine o doime, o fiinţă biunivocă, al cărei principiu de unitate este Dumnezeu: „*finis amoris, ut duo unum fiant*; sfârşitul iubirii, ca doi să fie unul". Însă, ca într-o oglindă, în imaginea divină a celuilalt, fiecare eu îşi vede propria imagine divină.

Această doime are drept esenţă a sa iubirea şi, ca iubire concret întrupată, este frumoasă pentru contemplaţia obiectivă. Dacă, pentru primul eu, punctul de plecare al deofiinţimii este adevărul, şi pentru cel de-al doilea, pentru tu, este iubirea, atunci pentru cel de-al treilea eu, pentru el, acest punct de sprijin îl va reprezenta frumuseţea. În el, frumuseţea trezeşte iubirea, iar iubirea oferă cunoaşterea adevărului. Admirând frumuseţea doimii, acest el o iubeşte şi, prin asta, cunoaşte, afirmându-l pe fiecare eu în specificitatea sa ipostatică. Prin aceasta, eul care contemplă restabileşte identitatea de sine a ipostasurilor contemplate: a primului eu, ca eu ce iubeşte şi este iubit; a celui de-al doilea eu, ca eu ce este iubit şi iubeşte, ca tu. Astfel, punându-se la dispoziţia doimii, sfărâmând carapacea închiderii în sine, cel de-al treilea eu se face părtaş deofiinţimii ei în Dumnezeu, iar doimea devine treime. Însă el, acest al treilea eu, contemplând doimea ca obiect, devine principiul unei noi treimi. Prin eurile terţe, toate treimile se contopesc unele cu altele într-un tot deofiinţă: Biserica sau Trupul lui Hristos, ca revelare obiectivă a Ipostasurilor iubirii dumnezeieşti. Fiecare al treilea eu poate fi primul într-o a doua treime şi al doilea într-o a treia, încât acest lanţ al iubirii, începând de la Treimea absolută (care prin forţa sa atrage totul, precum magnetul atrage pilitura de fier), se întinde tot mai departe şi mai departe. Iubirea, după Fericitul Augustin, este „un fel viaţă care uneşte sau tinde să unească, *vita quaedam copulans vel copulare appetens*"[123]. Aceeaşi idee o exprimă şi John Scot Eriugena[124]: „Iubirea, spune el, este relaţia sau legătura prin care toate lucrurile se înlănţuiesc într-o prietenie inexprimabilă şi într-o unire indivizibilă, *amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*". Aceasta este chiar suflarea

Duhului Sfânt, care mângâie prin bucuria contemplării, care pretutindeni este și toate le umple de vistieriile bunătăților, care dă viață și, prin sălășluirea sa, curăță lumea de toată întinăciunea. Dar pentru conștiință, activitatea Lui făcătoare de viață devine evidentă numai în cazul unei viziuni superioare a spiritualității.

Aceasta este schema întemeierii de sine a persoanelor. Dar cum se manifestă în mod *concret* iubirea, această forță centrifugă a existenței, care iradiază de la cel ce cunoaște Adevărul? Fără a intra în amănunte, voi aminti numai pasajul bine cunoscut din „Imnul dragostei"[125] al lui Pavel (*I Corinteni* 13, 4-7), în care este spus *totul*:

„Dragostea îndelung rabdă;

dragostea este binevoitoare,
dragostea nu pizmuiește,
nu se laudă,
nu se trufește,

nu se poartă cu necuviință,
nu caută ale sale,
nu se aprinde de mânie,
nu gândește răul.
Nu se bucură de nedreptate,
ci se bucură de adevăr.

Toate le suferă,
toate le crede,
toate le nădăjduiește, toate le rabdă".

Totuși, fiecare ipostas al treimii, având în sine viață spirituală: cunoaștere-iubire-plăcere, sub diferite aspecte metafizice, în funcție de poziția sa particulară în cadrul treimii, se distinge și prin tipul său de viață spirituală, prin organizarea acesteia, prin calea sa particulară spre Dumnezeu. Toate acestea conferă o nuanță specială cunoașterii, iubirii și bucuriei lui: astfel, iubirea primului ispostas este înflăcărată, geloasă, a celui de-al doilea – sfioasă, sacrificială, a celui de-al treilea – exaltată, palpitantă.

Nici intuiția și nici discursivitatea nu dau cunoașterea Adevărului. El apare în suflet printr-o revelație *liberă* a Adevărului Triipostatic însuși, printr-o coborâre harică în suflet a Sfântului Duh. Un act voluntar de credință constituie premisa unei asemenea coborâri, un act absolut imposibil pentru aseitatea umană, care se efectuează prin „atracția" exercitată de Tatăl care este în Ceruri (*Ioan* 6, 44). Dar cel care a împlinit fapta credinței nu știe a Cui este puterea care l-a ajutat s-o facă. Numai crezând în Fiul și primind prin El făgăduința Duhului Sfânt, credinciosul află cine este Tatăl (*Luca* 10, 22); numai în Fiul lui Dumnezeu îl recunoaște pe Tatăl ca Tată și de aceea el însuși devine fiu. Prin Fiul îl primește el pe Duhul Sfânt și atunci, în Mângâietorul, contemplă frumusețea nespusă a făpturii divine, simte bucuria unui tremur inexplicabil, văzând înlăuntrul inimii sale „lumina spirituală" sau „lumina taborică"[126], devenind el însuși duhovnicesc și frumos. Aceasta o auzim în troparul cuviosului Serghie de Radonej:

„...s-a sălășluit în tine Preasfântul Duh,
cu a Cărui lucrare *te-ai împodobit cu lumină*",

adică Sfântul Duh este numit în mod direct Izvor și Cauzator al frumuseții luminoase a cuviosului. „Lumina spirituală", reunită uneori cu „căldura" și „mireasma" spirituală, este chiar intuiția intelectuală pe care o căutăm, intuiția care cuprinde seria de elemente care o fundamentează, este *frumusețea* perfectă ca sinteză a datului absolut, concret cu justificarea absolută, rațională. Lumina spirituală este lumina Divinității Triipostatice Înseși, esența divină, care nu este pur și simplu dată, ci se dă ea însăși. Este „lumina cunoștinței", care a început să strălucească lumii de la Nașterea Domnului Iisus Hristos, cum se și cântă în troparul Crăciunului:

„Nașterea Ta Hristoase Dumnezeul nostru
răsărit-a lumii *lumina cunoștinței*...".

Este „Lumina lui Hristos", care „luminează tuturor". Este acea „lumină închipuită", de dragul căreia „de dimineață se pornește sufletul către Tine", cum spune Sfânta Biserică, lumina iubirii dumnezeiești, pentru care ne rugăm:

„Prin dragoste *luminează-mă*, rogu-te,
ca să te văd pe Tine, Cuvinte al lui Dumnezeu"[127],

acea lumină în care, privind-o , îl contemplăm pe Dumnezeu și ne mântuim, căci nu putem fi în afara lui Dumnezeu. Oare nu se roagă ortodoxul:

„Mântuiește-mă cu *strălucirea* Ta"?[128]

Și zărind lumina, oare nu se liniștește:

„Căci sunt cu Tine, Hristoase al meu, care ești din *Lumina cea cu trei străluciri* ce luminează lumea"?[129]

Și oare la utrenie nu aduce el laudă „Părintelui luminilor" sau, mai precis, „al aștrilor"[130] (*Iacov* 1, 17):

„Celui care ne-a arătat nouă *lumina*"?

Și încă, pregătindu-se să încheie, nu rostește preotul rugăciunea nesfârșit de cucernică:

„Hristoase, *lumina cea adevărată, care luminezi și sfințești* pe tot omul ce vine în lume, să se însemneze peste noi *lumina feței Tale, ca într-însa să vedem lumina cea neapropiată*"?

Să ne amintim, în sfârșit:

„*Lumină lină* a sfintei slave, a Tatălui ceresc, a Celui fără de moarte, a sfântului, fericitului, Iisuse Hristoase,
venind la apusul *soarelui*, văzând *lumina cea de seară*,
lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt Dumnezeu.
Vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, *Cel ce dai viață*:
pentru aceasta lumea Te mărește".

Aici este scoasă în relief legătura dintre toate ideile pe care le analizăm; Domnul Iisus este lumina sfioasă, lină din sfânta slavă a Tatălui Ceresc, fără

de moarte, deci sfânt și de aceea fericit. Dar El, acest Soare lin al lumii a răsărit pe pământ și apoi a asfințit, iarăși părând că nu mai este cu noi. Noi am văzut lumina acestui Soare la apus și în ea, în lumina acestei Lumini „am văzut lumina" Treimii celei fără de început și sfârșit. De aceea cântăm Treimea, pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, adică pe Dumnezeu; iar pe Fiul Domnului, care dă viață lumii prin luminarea întreit însorită, lumea îl slăvește în cântări de recunoștință.

Însă aceste pasaje despre lumina taborică sunt luate aproape la întâmplare dintre multe altele. Ideea luminii harice este una dintre puținele idei *fundamentale* ale întregului cult, căci cultul liturgic a fost întocmit de oameni purtători de duh, care au aflat din experiență cunoașterea harică. Da, lumina spirituală...

În percepția sensibilă, lumina este preponderent frumosul în sine, frumosul intuitiv. Restul, cum ar fi sunetul, mirosul, căldura etc. este frumos mai degrabă printr-o analiză ritmică; nu sunt frumoase în sensul propriu-zis, intuitiv, ci în sensul unei anumite satisfacții *intelectuale*. Să remarcăm și că aproape nu putem memora un ton în sine, în înălțimea sa absolută, și că un miros sau un gust nici măcar nu ni le putem reprezenta. Înălțimea relativă a tonurilor, adică un oarecare conținut rațional pe care îl receptăm inconștient, iată ce constituie obiectul plăcerii muzicale[131]; conform spiritualei expresii a lui Leibniz, sufletul, ascultând muzică, „face inconștient exerciții de aritmetică"[132], adică face activitatea care întotdeauna a fost considerată drept modelul și tipul raționalității. Însă lumina este frumoasă în afara oricărei analize, în afara formei, este frumoasă în sine și face frumos tot ce este vizibil. „Nu există un obiect atât de respingător pe care o lumină intensă să nu-l facă frumos, spune un scriitor aproape contemporan. Și stimulul, pe care îl dă simțurilor, și un fel de infinit care îi este propriu, ca și spațiului și timpului, conferă oricărei materii un aer vesel."[133] Frumusețea ca manifestare sau ca demonstrare a ceea ce devine obiectiv este esențial legată de lumină, căci lumina este cea care face să apară tot ce apare sau, după cum mărturisește Apostolul: „tot ce este pe față, se descoperă prin lumină, τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται" (*Efeseni* 5, 13). Iar prin aceasta, tot ce este vădit se unește cu lumina care îl face să apară, și însuși se transformă în lumină sau, după cum mărturisește Apostolul: „tot ceea ce este descoperit lumină este, πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν" (*Efeseni* 5, 14). Așadar, dacă frumusețea este ceea ce apare iar ceea ce apare este lumină, atunci, repet, frumusețea este lumină și lumina este frumusețe. Iar lumina absolută este frumosul absolut, Iubirea însăși în plinătatea ei, care face ca fiecare persoană să fie frumoasă spiritual. Duhul Sfânt, care încununează prin Sine iubirea Tatălui și a Fiului, este și obiectul și organul de contemplare a frumosului. Iată de ce asceza, în calitatea ei de activitate îndreptată către contemplarea prin Duhul Sfânt a luminii negrăite, Sfinții Părinți nu o numeau nici știință, și chiar nici lucrare morală, ci iscusință și artă, mai mult chiar, iscusință și artă prin excelență, „iscusință între iscusințe" și „artă între arte"[134]. Cunoașterea teoretică, φιλοσοφία, este iubire de înțelepciune; iar cunoașterea teoretică contemplativă, pe care o dă asceza, este φιλοκαλία, adică iubirea de frumusețe. Colecțiile de opere ascetice[135], numite din

vechime *Filocalii*, Φιλοκαλίαι, nu sunt deloc iubire de „bunătate", în sensul modern al cuvântului. „Bunătatea" se ia aici în înțelesul ei general din vechime, cu sensul mai degrabă de frumusețe, decât de perfecțiune morală[136], iar φιλοκαλία înseamnă iubire de frumos. Și într-adevăr, asceza nu formează oameni „buni", ci „frumoși"; trăsătura caracteristică a sfinților asceți nu este deloc „bunătatea", pe care o au și oamenii senzuali, chiar și foarte păcătoși, ci frumusețea duhovnicească, orbitoarea frumusețe a unei personalități strălucitoare și de lumină purtătoare, inaccesibilă omului durduliu și senzual. „Iar mai frumos decât Hristos", Singurul fără de păcat, „nu există nimic"[137]. De altfel, nu despre asceză vom vorbi; tomuri întregi sunt consacrate descrierii căii ascetice spre Adevărul veșnic, a căii unice: în asceză, ca și în matematică, nu există căi împărătești, căci numai o inimă purificată poate să primească în sine lumina negrăită a Dumnezeirii și să devină frumoasă.

> „Când omul a călcat o poruncă, spune Sfântul Macarie cel Mare, diavolul i-a acoperit tot sufletul cu o *perdea întunecată*. De aceea vine, în sfârșit, harul și *trage tot acoperământul*, așa că sufletul, făcându-se *curat* și primind *propria sa fire*, această creatură fără prihană și curată, care este totdeauna *curată* și cu ochi *curați*, contemplă slava Luminii Adevărate și Adevăratul Soare al Dreptății, care a strălucit chiar în inimă."[138] „Precum ochiul văzut, fiind *curat*, vede totdeauna soarele, așa și mintea, *curățindu-se* cu desăvârșire, totdeauna vede slava Luminii--Hristos și cu Domnul rămâne ziua și noaptea, precum și Trupul Domnului, unindu-se cu Dumnezeirea, totdeauna coexistă cu Duhul Sfânt. Dar la măsura aceasta n-ajung oamenii deodată și dacă ajung, cu multă trudă, scârbe și mare străduință."[139]

Această purificare sau îndreptare a sinelui necesară pentru a aduna în inimă toată ființa[140], pentru a consolida înlăuntru, lângă inimă, toate puterile sufletului, prin minte, voință și sentiment. „Adunarea minții în inimă este *atenția*, adunarea voinței este *veghere*a, adunarea sentimentului este *trezvia*."[141] Această întreită adunare de sine conduce la „intrarea în templul interior", din care se poate vedea „templul ceresc". Lumina cunoașterii divine este apanajul persoanei purificate. Însă dumnezeiasca Iubire, care luminează pe cel drept, iradiind acum din el, poate fi câteodată contemplată (prin nespusa milostivire dumnezeiască, prin rugăciunile Maicii Domnului, în vederea unor scopuri deosebite) și de către alți oameni, care nu s-au învrednicit să ajungă la înduhovnicire: singurătatea ascetului nu este decât calea către o unire superioară. Marginile eului care se îndârjește în sine sunt erodate și distruse la ascet; prin el, o putere care nu este de pe lumea aceasta se revarsă în sufletul celui ce se apropie de el. O mare și nespusă lumină strălucește spre el; însă cel care nu s-a învrednicit să atingă desăvârșirea vede oare în lumina aceasta tot ce ar putea și ar trebui? Mă îndoiesc.

Așa s-a întâmplat chiar și în Vechiul Testament: „Iar în vremea aceea, povestește Scriitorul Sfânt, când se pogora Moise din Muntele Sinai, având în mâini cele două table ale legii, el nu știa că *fața sa strălucea*, pentru că grăise Dumnezeu cu el.

Deci Aaron și toți fiii lui Israel văzând pe Moise că are *fața strălucitoare*, s-au temut să se apropie de el...

Iar după ce a încetat de a grăi cu ei, Moise şi-a *acoperit faţa cu un văl*. Când însă intra el înaintea Domnului, ca să vorbească cu El, atunci îşi ridica vălul până când ieşea... Şi *vedeau* fiii lui Israel că *faţa* lui Moise *strălucea* şi Moise *îşi punea* iar *vălul peste faţa sa*, până când intra din nou să vorbească cu Domnul" (*Ieşirea* 34, 29-35).

Dar ceea ce în Vechiul Testament a fost aproape o excepţie pentru „prietenul lui Dumnezeu" a devenit în Noul Testament aproape o regulă. Se pot cita nenumărate povestiri despre lumina ce iradiază de la sfinţii nevoitori. Iată, de pildă, câteva asemenea cazuri:

„A fost un avvă, pe numele lui Pamvo, despre care se spune că s-a rugat timp de trei ani lui Dumnezeu zicând: «Dă-mi mie slavă pe pământ». Iar Dumnezeu l-a proslăvit pe el în aşa fel *încât nimeni nu se putea uita la faţa lui, din pricina strălucirii pe care o avea el pe faţă*"[142].

„Se spunea despre avva Pamvo că, precum Moise a primit chipul slavei lui Adam, când s-a proslăvit faţa lui (*Ieşirea* 34, 29), aşa şi faţa lui avva Pamvo *strălucea de o lumină ca fulgerul* şi el era ca un împărat şezând pe tronul său. Aşa erau şi avva Siluan şi avva Sisoe"[143].

„Se povestea despre avva Sisoe că, înainte de a muri, când se aflau părinţii lângă el, *faţa lui s-a luminat ca soarele*. Şi le zice părinţilor: «Iată, a venit avva Antonie». Puţin după aceasta spune iarăşi: «Iată, a venit ceata proorocilor». Şi faţa lui s-a luminat şi mai tare. Pe urmă a spus: «Iată, văd ceata apostolilor». *Lumina feţei sale a devenit de două ori mai puternică* şi el vorbea cu cineva. Atunci bătrânii au început a-l întreba: «Cu cine vorbeşti tu, părinte?». El răspunse: «Iată, au venit îngerii să mă ia, iar eu îi rog să mă mai lase o vreme pentru pocăinţă». Bătrânii i-au spus: «Tu, părinte, nu mai ai nevoie de pocăinţă». Apoi el le răspunse: «Nu, sunt sigur că nici n-am început pocăinţa». Însă toţi ştiau că el este desăvârşit. *Îndată faţa lui a strălucit iarăşi ca soarele*. Toţi s-au cuprins de spaimă, iar el le-a spus: «Priviţi, iată-L pe Domnul... Iar El a zis: Aduceţi la Mine vasul ales al pustiei» şi îndată (părintele) şi-a dat duhul şi strălucea ca fulgerul. Toată odaia s-a umplut de *bună mireasmă*"[144].

„Povestea unul din părinţi că s-a întâlnit cineva cu avva Siluan şi, văzând că este *luminat la faţă şi la trup* ca un înger, a căzut cu faţa la pământ. Mai spunea el că şi *alţi părinţi aveau acest dar*"[145].

„Un frate, venind la Sket, în chilia lui avva Arsenie, s-a uitat pe uşă şi a văzut că stareţul *parcă ar fi cu totul de foc*. Acest frate era vrednic să vadă. Când a bătut la uşă, stareţul a ieşit şi, văzându-l pe fratele acela aproape înspăimântat, l-a întrebat: «Ai bătut mult timp la uşă? Ai văzut ceva aici?». Fratele i-a spus: «Nu». După ce au stat un timp de vorbă, stareţul l-a lăsat să plece"[146].

Dintre exemplele aproape contemporane, iau un fragment din povestirea lui N.A. Motovilov privitoare la vizita pe care, la începutul anului 1831, i-a făcut-o cuviosului Serafim din Sarov[147]. Aici vom vedea cum intuiţia intelectuală se incarnează în toate sferele datului concret. Sfântul i-a explicat lui Motovilov că scopul nevoinţei creştine constă în dobândirea Duhului Sfânt. Citez în continuare cuvintele martorului:

„Atunci părintele Serafim m-a strâns tare de umeri şi mi-a spus:

– Acum suntem amândoi în Duhul lui Dumnezeu!... De ce nu mă priveşti?

I-am răspuns:

– Nu mă pot uita, pentru că din ochii dumitale sar fulgere. Faţa ţi s-a făcut mai strălucitoare ca soarele şi mă dor ochii!...

Părintele Serafim spuse:

– Nu te speria, iubitorule de Dumnezeu! Şi dumneata ai devenit strălucitor ca mine. Şi dumneata eşti în deplinătatea Duhului lui Dumnezeu, altfel nu m-ai putea vedea aşa.

Şi aplecându-şi spre mine capul, îmi spuse încet la ureche:

– Mulţumeşte-i deci Domnului Dumnezeu pentru negrăita Lui milă pentru dumneata. Ai văzut că nici măcar nu mi-am făcut cruce, ci numai m-am rugat încet în inima mea Domnului Dumnezeu şi mi-am zis în sinea mea: «Doamne! Învredniceşte-l să vadă limpede cu ochii trupeşti acea pogorâre a Duhului Sfânt cu care îi învredniceşti pe robii Tăi, când binevoieşti a Te arăta în lumina minunatei Tale slave». Şi iată, Domnul a îndeplinit într-o clipă ruga lui Serafim cel sărac cu duhul... Cum să nu-I mulţumim pentru darul negrăit pe care ni l-a dat amândurora? Domnul meu, nici marilor pustnici Domnul Dumnezeu nu le arată întotdeauna milostenia Sa. Acest har al lui Dumnezeu a binevoit să mângâie inima dumitale frântă, precum o mamă care-şi iubeşte pruncul, prin mijlocirea Maicii Domnului Înseşi... Dar de ce nu mă priveşti în ochi, domnul meu? Priveşte-mă de-a dreptul şi nu-ţi fie teamă. Domnul e cu noi!

După aceste cuvinte, i-am privit chipul şi m-a cuprins o spaimă cucernică şi mai mare. Închipuiţi-vă că omul cu care vorbiţi se află în bătaia soarelui, în razele cele mai strălucitoare ale amiezii. Îi vedeţi mişcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziţi vocea, simţiţi cum vă ţine cineva de umeri cu mâinile, dar nu vedeţi aceste mâini, nu vă vedeţi nici pe dumneavoastră înşivă, nici silueta lui n-o vedeţi, ci vedeţi doar lumina orbitoare, care se întinde departe, la câţiva stânjeni împrejur; mai vedeam fulgii mari de zăpadă, care se cerneau peste mine şi peste bătrân. Cum să-şi imagineze cineva situaţia în care mă aflam atunci!

– Ce simţi acum? m-a întrebat părintele Serafim.

– Mă simt neobişnuit de bine! i-am răspuns.

– Ce fel de bine? Ce anume?

I-am răspuns:

– Simt o linişte şi o pace în sufletul meu, încât nu le pot exprima în nici un fel de cuvinte!

– Iubitorule de Dumnezeu, mi-a spus părintele Serafim, e pacea despre care Dumnezeu le-a spus ucenicilor Săi: «Pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu. Dacă aţi fi din lume, lumea ar iubi ce este al său, dar pentru că sunteţi aleşi din lume, de aceea lumea vă urăşte. Dar îndrăzniţi, căci Eu am biruit lumea». Uite, acestor oameni, urâţi de lumea asta, dar aleşi de Domnul, le dă Domnul acea pace pe care o simţi acum în suflet... Ce mai simţi? m-a întrebat părintele Serafim.

– O dulceaţă neobişnuită! i-am răspuns.

Şi el a continuat:

– E dulceaţa despre care se vorbeşte în Sfânta Scriptură: «Din grăsimea casei Tale se vor sătura şi din curgerea dulceţei Tale îi vei adăpa». Uite că această dulceaţă umple acum inimile noastre şi toarnă prin toate venele noastre o desfătare negrăită. Această dulceaţă face parcă inimile noastre să se topească şi amândoi suntem plini de fericirea pe care nu o poate exprima nici o limbă... Ce mai simţi?

O bucurie neobişnuită în toată inima mea!

Iar părintele Serafim a continuat:

– Când Duhul lui Dumnezeu se pogoară peste om şi îl umbreşte cu plenitudinea inspiraţiei Sale, atunci inima omului se umple de o negrăită bucurie, căci

Duhul lui Dumnezeu face bucurie din toate câte le atinge. Este bucuria despre care Domnul vorbeşte în Evanghelia Sa: «Femeia când e să nască se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei, dar după ce a născut copilul, nu-şi mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume. În lume tristeţe veţi avea, dar iarăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi». Dar oricât de mângâietoare ar fi bucuria pe care o simţi acum în inimă, totuşi e un nimic în comparaţie cu aceea despre care Însuşi Domnul a spus prin gura apostolului Său, cum că bucuria aceea «n-a văzut-o nimeni, nici ureche n-a auzit-o, nici în inima omului n-au intrat acele bunătăţi pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El»... Şi ce mai simţi, iubitorule de Dumnezeu?

Am răspuns:

– O căldură neobişnuită!

– Cum căldură, domnul meu? Păi suntem în pădure. Acum e iarnă şi avem zăpadă sub picioare, ninsoarea de pe noi e mai groasă de două degete şi încă mai fulguieşte de sus... Ce căldură poate să fie aici?

I-am răspuns:

– O căldură ca în baie, când se aruncă apă pe pietrele încinse şi răbufneşte de pe ele un val de aburi...

– Şi mirosul e tot ca în baie?

– Nu, i-am răspuns eu. Nu există pe pământ nimic care să semene cu această mireasmă. Pe vremea când încă mai trăia mama mea, îmi plăcea să dansez şi mergeam la baluri şi serate dansante; mama mă stropea cu parfumuri scumpe, pe care le cumpăra din cele mai bune magazine din Kazan; nici parfumurile acelea nu aveau o asemenea mireasmă...

Şi zâmbind plăcut, părintele Serafim mi-a spus:

– Şi eu, domnul meu, ştiu asta la fel de bine ca dumneata. Dinadins te-am întrebat ce simţi. E adevărul-adevărat, iubitorule de Dumnezeu! Nici un miros pământesc, oricât de plăcut, nu poate fi asemuit cu mireasma pe care o simţim noi acum, pentru că suntem înconjuraţi de mireasma Sfântului Duh al lui Dumnezeu. Ce miros pământesc i s-ar putea asemăna?... Bagă de seamă, iubitorule de Dumnezeu, mi-ai spus că e cald împrejurul nostru, dar uite că zăpada nu se topeşte nici pe mine, nici pe dumneata, nici sub picioarele noastre. Deci această căldură nu e în văzduh, ci în noi înşine. Ea este chiar acea căldură despre care, cu cuvintele rugăciunii, Duhul Sfânt ne face să strigăm către Dumnezeu: «Cu căldura Duhului Tău cel Sfânt încălzeşte-mă!». Ea îi încălzea pe pustnici şi pe pustnice, şi ei nu se temeau de gerul iernii, întrucât, ca în nişte şube groase, erau îmbrăcaţi în hainele de har ţesute de Sfântul Duh. Chiar aşa trebuie să fie, pentru că harul lui Dumnezeu trebuie să sălăşluiască înlăuntrul nostru, în inima noastră, căci Domnul a spus: «Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru». Prin Împărăţia lui Dumnezeu, Domnul înţelegea harul Duhului Sfânt. Această Împărăţie a lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru acum, umplând de felurite miresme văzduhul care ne înconjoară, îndulceşte simţurile noastre cu dulceaţa cerească, adăpându-ne inimile cu o bucurie nespusă...".

Această povestire, aproape contemporană cu noi şi, pe deasupra, scrisă de un om avizat, prezintă multe particularităţi semnificative şi trăsături vii. În această privinţă este extraordinar de preţioasă şi chiar aproape excepţională. Însă realitatea însăşi a luminii este atestată de nenumărate povestiri şi vieţi ale sfinţilor, încât trebuie să fii smintit ca să îndrăzneşti a combate autenticitatea acestor arătări ale luminii harului. Ele se mai confirmă şi prin faptul că, în icoane, coroana (fie ea *nimb*, *aureolă* sau *slavă*, în diferitele şi

variatele lor forme[148]), care reprezintă tocmai această lumină a harului ce se revarsă de la purtătorii de duh, nu ar fi putut să apară, nici să se menţină în iconografie şi în celelalte arte plastice dacă ar fi fost, cum se presupune adesea, o simplă convenţie, un atribut convenţional al sfinţeniei.

E foarte puţin probabil că un fenomen atât de durabil şi răspândit ar fi putut apărea „fără o scânteie", fără a exprima o realitate care să se afle la baza lui. Se ridică însă întrebarea: oare contemplarea acestei lumini nu apare şi la misticii necreştini, măcar, de pildă, la neoplatonicieni?[149] Căci, fără îndoială, şi ei vedeau *o lumină*; fără îndoială că şi ei erau fericiţi de pe urma viziunilor lor. Da, o vedeau şi erau fericiţi. E posibil să fi văzut lumina dumnezeiască. Spun doar că „e posibil", deoarece vederea luminii interioare poate fi şi o „ispită", adică un fenomen de însemnătate pur psihofiziologică şi subiectivă, care uneori – poate chiar întotdeauna – nu se produce fără contribuţia puterilor întunericului, care îşi iau înfăţişarea îngerului luminos. Totuşi, dacă a fost aşa, atunci această lumină – despre care învaţă misticii din toate ţările şi neamurile şi care este înţeleasă de ei ca adevărata lumină din lumea de sus, ca lumină dumnezeiască – nu a fost pentru ei *decât* o intuiţie, nu ceva ce poate fi raţionat, demonstrat; cu alte cuvinte, nu a fost o intuiţie raţională şi probantă prin ea însăşi. Această lumină le dădea o nouă realitate spirituală, dar o justifica tot atât de puţin ca şi intuiţia sensibilă, comună, care, furnizându-ne orbeşte realitatea lumii sensibile, nu o probează şi nu o justifică. Lumina misticilor nu rezolva şi nici nu putea să rezolve pentru ei ἐποχή. Ei, chiar văzând, nu vedeau. Mă întrebi de ce se întâmpla aşa. Pentru că nu aveau dogma Treimii, pentru că nu existau decât închipuirile unei învăţături despre Treime[150], închipuiri care nu aveau în sine sarea ei: depăşirea supralogică a legii identităţii. Pentru a percepe în lumina spirituală calitatea sa de probă în sine, e necesar să ştii de mai înainte rezultatele analizei acestei lumini; atunci, dinaintea ochilor noştri spirituali se efectuează sinteza Treimii în Unime, atunci vedem „ὁμοούσιος" drept dat în mod efectiv. Dogma, care în virtutea caracterului ei supralogic n-a putut fi anunţată decât de către Însuşi Dumnezeu, care, pe buzele unui non-Dumnezeu, n-ar fi fost decât nişte vorbe goale, este „masa aperceptivă" a lui Wundt[151], care ne permite să întoarcem privirea spirituală spre ceea ce trebuie să vizăm pentru rezolvarea lui ἐποχή. În mod independent, nici o putere omenească nu ar reuşi să analizeze Unimea nemărginită, după cum n-ar putea nici să o sintetizeze. Căci Infinitul Sintetizat este absolut indivizibil în unităţi. Şi numai având în conştiinţă dogma, adică analiza comunicată de către Însuşi Dumnezeu, noi putem percepe în lumina dumnezeiască realizarea acestei dogme.

Iată de ce lumina văzută de Plotin şi de alţi mistici, oricare ar fi originea ei, îi este scepticului tot atât de indiferentă ca şi lumina sensibilă. Ea nu face decât să complice sarcina scepticismului, indicând un nou gen de intuiţii oarbe care nu-şi au fundamentarea în sine. De fapt, sunt destui oameni care au văzut ceva, dar n-au înţeles şi nici nu puteau înţelege sensul celor văzute. Pentru a vedea, era nevoie de o ipoteză; dar pentru a formula această ipoteză, care în mod evident contrazice normele raţiunii, era nevoie să trăieşti în profunzimile Sfintei Treimi, să fii Fiul lui Dumnezeu; iar pentru ca în această ipoteză să creadă cineva, oricine ar fi fost el, era nevoie să aibă o

autoritate infinită, sprijinită pe o dragoste jertfitoare de sine, pe o curăție neprihănită, pe o frumusețe de neînchipuit și pe o înțelepciune de nebiruit. În afara lui Hristos era imposibilă ipoteza Treimii, deci era imposibilă vederea absolută.

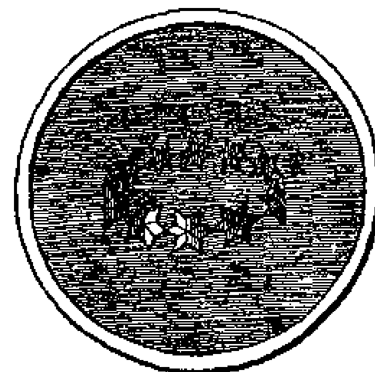
Cam așa răspunde părintele Serapion Mașkin cu privire la lumina văzută de neoplatonicieni. „Ipoteza, scrie el în alt loc, este «ochiul minții»; ea este posibilitatea fenomenului și, în același timp, «masa» de apercepție a acestuia. Cine are acest «ochi», acela percepe prin experiență și realitatea posibilității ipotetice, capătă o cunoaștere apropiată de starea în care se ajunge la înțelegerea necesității existenței, înțelegere care dă *certitudinea*."

Și dacă dogma este „ochiul minții", atunci purtătorul prin excelență al dogmei este „ochiul omenirii", ochiul care îi permite omenirii să privească lumina inaccesibilă a slavei negrăite a lui Dumnezeu. De-abia acum se lămurește sensul lăuntric al definiției pe care Sf. Grigorie Teologul i-a dat-o lui Atanasie cel Mare. El, care a exprimat și a apărat până la sfârșit dogma Treimii, a fost cu adevărat „ochiul cel mai sfânt al universului"[152]. Prin el, universul a văzut Adevărul.

Calea spinoasă a lucrării minții este încununată de fericirea cunoașterii absolute.

„Simțind nevoia de a mă întoarce către mine însumi, am intrat, călăuzit de Tine, în lumea mea interioară; am putut face aceasta, fiindcă Tu Te-ai făcut sprijinitorul meu, spune Fericitul Augustin. Am intrat și am văzut cu un anume ochi al sufletului meu *lumina* neschimbătoare mai presus de acest ochi al sufletului meu, mai presus de gândirea mea. Nu era lumina obișnuită pe care a văzut-o aproape oricine. Era mai puternică decât lumina soarelui, dar nu pentru că ar lumina mult mai clar și ar ocupa totul prin masa sa. Nu asta era, ci altceva, cu totul altceva. Și era mai presus de gândirea mea, dar nu așa cum săpunul plutește deasupra apei sau cum cerul se înalță deasupra pământului: era mai presus de mine deoarece Ea m-a creat și eu eram mai prejos decât ea, deoarece eram creat de Ea. *Cine cunoaște Adevărul, acela cunoaște această lumină, iar cine cunoaște această lumină, acela cunoaște veșnicia.* Iubirea îl cunoaște. O, Adevăr Veșnic, Adevărată Iubire și Preaiubită Veșnicie! Tu ești Dumnezeul meu; după Tine tânjesc ziua și noaptea. Și când Te-am cunoscut pentru prima dată, m-ai primit la Tine și cu am văzut că există ceea ce am văzut, iar eu, care am văzut, încă nu exist. Tu ai strigat din depărtare: «Eu sunt Cel ce sunt». Și eu am auzit, cum se aude cu inima, și în mine n-a rămas nici un pic de îndoială: mi-ar fi fost mai ușor să mă îndoiesc de propria-mi viață, decât că există Adevărul, care se vede prin cercetarea făpturii."[153]

Slavă Ție, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina!



Pignus amoris. Chezășia iubirii

VI. Scrisoarea a V-a: *Mângâietorul*

Îți mai amintești, blândul meu prieten, lungile noastre plimbări prin pădure, prin pădurea muribundului august? Ca niște palmieri zvelți, se înălțau trunchiurile argintii ale mestecenilor și vârfurile lor verzi-aurii, parcă sângerânde, se lipeau de plopii roșii și purpurii. Iar deasupra pământului, ca o undă de verdeață, își întindea alunișul ramurile dese, prin care se zărea câte un petic de cer. Sub cupolele acestui templu adia o boare sfântă și solemnă.

Îți mai amintești, Prietene al meu îndepărtat și veșnic apropiat, discuțiile noastre însuflețite, Duhul Sfânt și antinomiile religioase, iată ce, pare-se, ne interesa cel mai mult. După ce stăteam în dumbrava noastră dragă, ne îndreptam spre apus, străbătând semănăturile de toamnă, ne lăsam îmbătați de priveliștea asfințitului în flăcări și ne bucuram: problema se clarifica, ajungeam, pe căi diferite, la același rezultat. În entuziasmul nostru inspirat, rece și înflăcărat în același timp, simțeam că ne furnică ceva la rădăcina părului și că ne trec fiori pe spinare.

Îți mai amintești, frate al meu de același suflet cu mine, stufărișul din bălțile negre? Tăcuți, stăteam pe malul râpos și ascultam tainicul foșnet al înserării. O taină negrăită și fremătătoare ne creștea în suflet, dar noi nu vorbeam despre ea, ne vorbeam unul altuia prin tăcere: atunci...

Acum e iarnă. Lucrez cu lampa aprinsă, iar lumina crepusculară care intră pe fereastră pare albastră, maiestuoasă, ca Moartea. Și ca înaintea morții, revăd tot trecutul, resimt din nou o bucurie care nu e de pe lumea aceasta. Dar acum, când sunt singur, nu-mi mai pot aduna gândurile. Îți scriu doar niște jalnice crâmpeie. Și totuși scriu: atâtea aspirații sunt legate de problema Sfântului Duh, încât mă străduiesc să scriu măcar ceva, în memoria ta. Filele scrisorii fie florile uscate ale *acelei* toamne!

Cunoașterea Adevărului, adică a deoființimii Sfintei Treimi, este realizată prin harul Sfântului Duh. Toată viața ascetică, adică viața în Adevăr, este dirijată de către Sfântul Duh. Cel de-al treilea Ipostas al Sfintei Treimi este într-un fel cel mai apropiat, cel mai deschis pentru ascetul Adevărului. El, „Duhul Adevărului" (*Ioan* 16, 13), este cel care, în sufletul nevoitorului, Îl mărturisește pe Dumnezeu, adică mărturisește deoființimea; El învață că „trebuie spusă" ideea *deoființimii* (*Luca* 12, 11-12) tuturor celor ce sunt în afara Lui și care, în consecință, îl persecută pe Dumnezeu. Și totuși, cunoașterea Duhului ca Mângâietor, bucuria Mângâietorului poleiește cu aur doar punctele superioare ale tristeții; astfel, trandafirii soarelui obosit peste zi zâmbesc spre piscurile albe de zăpadă ale Caucazului. Numai *la capătul* căii spinoase se văd norii trandafirii ai făpturii purificate și strălucirile albe ca zăpada ale cărnii sfinte și transfigurate...

Numai la capăt... *Așa* este în viața personală a fiecăruia dintre noi; *așa* este și în viața globală a omenirii. Atâta timp cât omenirea nu a pășit ferm pe calea mântuirii, Dumnezeu a susținut-o. Atunci au fost date uitării toate tristețile; dar tristețile erau deja în germene, se pregăteau. „Pot oare, fiii nunții să fie triști câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti" (*Matei* 9, 15).

E adevărat că și la începutul ascezei pe nevoitor îl va întâmpina, cu un sărut gingaș, Mireasa. E adevărat că și creștinismul apostolic palpita de plenitudinea bucuriei. Dar *acest* sărut, *această* bucurie nu sunt decât logodna. Această bucurie este dată pentru o cale lungă, pentru multe suferințe, mai mult pentru încurajare decât pentru merite...

O clipă minunată a scânteiat orbitor și... *parcă* nu mai este. Dumnezeu s-a desprins de pământ și de tot ceea ce a surmontat aici în mod direct prin strălucirea Sa. El e cu noi; dar în felul nostru omenesc, pământean, El nu este cu noi. La fel se întâmplă și în viața personală, la începutul căii ascetice, când o bucurie mare, negrăită încălzește inima în mod nemeritat și neașteptat. Precum Trupul Preacurat și Cinstitul Sânge al lui Hristos, dăruite pentru hrană și întărire, această bucurie este dată „*întru logodirea* cu Împărăția viitoare", întru logodirea cu spiritualizarea și iluminarea întregii făpturi[154].

Așa este, repet, la începutul căii. Și acest început este de o bucurie nemărginită; atât de bine, inexplicabil de bine a fost atunci, încât, amintindu-și dulcea despărțire, omenirea, chiar și într-o rememorare fugară, găsește puterea de a depăși obstacolele; visând la extazul primei îndrăgostiri, ascetul alungă de la sine gândurile negre ale trudei cotidiene, plictisul și întristarea vieții de zi cu zi.

Dar în general, în medie, de obicei, și viața personală a creștinului, în afara avânturilor sale superioare, și viața personală a Bisericii, cu excepția aleșilor Cerului, Îl cunoaște pe Sfântul Duh ca Persoană *puțin, confuz și obscur*. De aceasta este legată și cunoașterea lacunară, sporadică a naturii cerești a Făpturii.

Altfel nici nu se poate. Cunoașterea Sfântului Duh ar da *deplina* pneumatoforie, *deplina* îndumnezeire a întregii făpturi, iluminarea ei *desăvârșită*. Atunci s-ar sfârși istoria; atunci ar veni plinătatea soroacelor; atunci în întreaga lume Timp nu ar mai fi. Repet, aceasta ar fi desăvârșirea, cum s-a

învrednicit să vadă Vulturul cel Văzător de Taine: „Iar îngerul pe care l-am văzut *stând pe mare și pe pământ*, povestește El, și-a ridicat mâna dreaptă către cer. Și s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, Care a făcut cerul și cele ce sunt în cer și pământul și cele ce sunt pe pământ și marea și cele ce sunt în mare, că *timp nu va mai fi*, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Ci, în zilele când va grăi al șaptelea înger – când va fi să trâmbițeze – atunci *va fi săvârșită*, ἐτελέσθη, *taina lui Dumnezeu*, precum bine a vestit robilor Săi, proorocilor" (*Apocalipsa* 10, 5-7). Iată ce va fi la hotarul istoriei, când Mângâietor se va descoperi.

Dar atâta timp cât istoria durează, nu sunt posibile decât momente și clipe de iluminare cu Duhul; deocamdată, pe Mângâietor îl cunosc doar unii oameni, doar în anumite momente și clipe, și atunci se ridică deasupra timpului, în Veșnicie, „timp pentru ei nu mai este". Deplinătatea dobândirii le este inaccesibilă credincioșilor în ansamblul lor, la fel cum îi este inaccesibilă și unui credincios separat, în ansamblul vieții lui. Biruința lui Hristos asupra Morții și Stricăciunii încă nu a fost însușită de către făptură, nu a fost însușită în întregime; deci nu există nici deplinătate a cunoașterii. Precum moaștele neputrezite ale asceților sunt chezășia biruinței asupra Morții, adică a descoperirii Duhului în natura corporală, tot așa și sfintele iluminări spirituale sunt chezășia biruinței asupra rațiunii, adică descoperirea Duhului în natura sufletească. Or, atâta timp cât nu există înviere, nu există nici iluminarea deplină a rațiunii de către Sfântul Duh. A afirma că a fost atinsă cunoașterea completă sau purificarea perfectă a cărnii înseamnă a fi uzurpator precum Simon Magul, Manes, Montan, precum *hlîștii** și mii de alți asemenea pseudo-purtători de duh, care au spus și spun minciuni despre Sfântul Duh. Aceasta este perversiunea întregii firi omenești, care se numește „amăgire" sau „ispită"[155].

Da, Sfântul Duh acționează în Biserică. Dar întotdeauna cunoașterea Lui a fost fie o chezășie, fie o răsplată, în momente deosebite și la oameni excepționali; și așa va fi până când nu „se vor împlini" toate. Iată de ce, citind scrierile bisericești, nu putem trece peste un fapt care mai întâi pare ciudat, dar mai apoi, în lumina celor spuse mai sus, își manifestă necesitatea internă: toți Sfinții Părinți și toți filozofii mistici vorbesc despre importanța ideii de Duh în concepția creștină despre lume, dar mai nimeni nu dă lămuriri precise și determinate. Se vede clar că Sfinții Părinți știu *ceva* în sinea lor; dar este și mai clar că această cunoaștere este atât de adânc tăinuită, atât de „nerăspunzătoare", atât de inefabilă, încât nu sunt în stare s-o îmbrace în cuvinte clare. Ne referim în primul rând la dogmatiști, deoarece ei trebuie să vorbească clar și la fondul problemei; tocmai ei se dovedesc a fi aproape muți sau fac confuzii evidente. Să ne amintim măcar de „sistemul biunitar" al lui Herma

* Adepți ai unei secte apărute în cadrul ortodoxiei de rit vechi. Secta este organizată în comunități numite corăbii, în fruntea cărora se află prooroci, hristoși, născătoare de dumnezeu sau proorocițe; nu recunosc clerul, Biserica și Sfintele Taine; cred în Hristos dobânditul, adică admit posibilitatea ca fiecare om să devină Hristos pe calea urmării ascetice a modului de viață al lui Iisus. Liturghia lor constă din lecturi și tâlcuiri ale Sfintei Scripturi, din cântări însoțite de sărituri și alergări, care au menirea de a-i aduce într-o stare de frenezie și delir, luată de ei drept profetică (n.t.).

(secolul al II-lea) și de autorul celei de-a doua epistole pseudo-clementine către corinteni: ambii autori confundă de-a dreptul Duhul Sfânt cu Biserica[156]. Sau, din secolul al III-lea, să ne amintim sistemul lui Tertulian, unde Duhul este atât de neclar separat de Cuvânt, încât aproape nu poate fi distins de Acesta și adeseori este numit în locul Lui[157].

Această contradicție internă m-a frapat pentru prima dată atunci când am citit *Principiile* lui Origen, care datează din anii 228-229. Expunând dogmatica creștină, Origen își manifestă ferma convingere că ideea de Duh Sfânt este o idee eminamente creștină – este, ca să spunem așa, o „parolă" a creștinismului.

„Toți, spune el, care recunosc într-un fel sau altul Providența, mărturisesc că există un Dumnezeu nenăscut, care a creat și ordonat totul; toți Îl recunosc drept părinte, *parentem*, al universului. Apoi, nu suntem singurii care predicăm că El are un Fiu. Astfel, cel puțin filozofilor greci și barbari această învățătură li se pare destul de uimitoare și neverosimilă; totuși, unii dintre ei exprimă o opinie despre Fiul când mărturisesc că totul a fost creat de cuvântul sau rațiunea lui Dumnezeu... Însă, în ce privește ipostasul (*subsistentia*, traducerea literală a cuvântului ὑπόστασις) Sfântului Duh, apoi în privința lui nimeni nu a putut face nici măcar o supoziție, cu excepția celor care mărturisesc credința în Hristos."[158]

Ce-i drept, ne putem îndoi că lucrurile stau chiar așa în realitate. Sf. Iustin Filozoful, în prima sa *Apologie*[159], datând probabil de prin 150 sau chiar din anii 138-139, scrisă deci cu 80 sau 90 de ani înaintea *Principiilor* lui Origen, Iustin Filozoful, spun, cu nu mai puțină fermitate, îi atribuie lui Platon cunoașterea tuturor celor trei Ipostasuri. Indiferent dacă această convingere a lui Origen va fi fiind sau nu corectă în fond, ea este foarte caracteristică pentru înțelegerea istoriei cunoașterii spirituale. Într-adevăr, s-ar putea crede că, după ce a enunțat ideea de mai sus, Origen a procedat la deducerea ideii de Duh Sfânt, cum făcuse mai înainte cu ideea de Tată și Fiu. Însă „Origen nu a îndeplinit sarcina de a da o fundamentare speculativă faptului existenței Sfântului Duh, de a indica necesitatea logică a existenței trinitare a Divinității". Aceasta e judecata unuia dintre cei mai nepărtinitori istorici, care este în același timp și unul dintre cei mai savanți dogmatiști[160].

De altfel, Origen este dinainte de acord cu această sentință severă. Căci ceea ce-i pretinde criticul, ceea ce-i cere mișcarea naturală a gândirii „este imposibil" după Origen[161]. Da, deducția este imposibilă. Fie și așa; însă nu se poate pretinde că imposibilitatea demersului *speculativ* ar justifica lipsa de fermitate și precizie chiar și în *expunerea* datelor dogmatice. Iar Origen, prin forma interogativă a expunerii sale, de multe ori evită pur și simplu răspunsul, iar uneori este evident că uită de ideea de Duh Sfânt. O uitare ușor explicabilă, de altfel! În realitate, la o profundă analiză metafizică a sistemului lui Origen, Sfântul Duh n-are ce căuta în acest sistem. El este, ca să spunem așa, cel mult o „fereastră falsă", prevăzută pentru simetria clădirii. Origen, uriașul care pășea cu bărbăție și siguranță pe câmpiile dogmaticii, care nu se temea să-și creeze propriile concepții, uimitoare câteodată prin curajul și rapiditatea avântului lor, acest Origen, deci, trece pe neașteptate *pe lângă* ceea ce el însuși a numit aspectul cel mai important al înțelegerii creștine a vieții, prefăcându-se în ceva mic, într-un pitic gârbovit și zbârcit, bolborosind confuz și neinteligibil lucrurile esențiale.

Această cădere din măreție în lamentabil este atât de surprinzătoare, încât de mult i-a frapat pe toți, începând cu Vasile cel Mare, după părerea căruia „Origen este un om care nu a avut concepții prea sănătoase despre Duhul Sfânt"[162], și terminând cu apărătorii lui moderni, care încearcă să-l justifice când prin interesul aproape exclusiv al timpului său pentru elaborarea ideii de Fiu și de Tată, când prin caracterul insuficient al definirii Duhului Sfânt de către concilii, când prin intenția lui de a se pronunța într-o altă lucrare asupra chestiunii în cauză[163]. Oricum vor fi stând lucrurile, rămâne totuși o impresie directă și neîndoielnică: în conștiința lui Origen, această idee suferea de o insuficientă cristalizare internă. Același lucru trebuie spus și despre alții, care vorbesc despre Duhul Sfânt când neclar și fragmentar, când cu reținere și precauție.

Această insuficientă cristalizare a ideilor – care provine din caracterul excepțional al întâlnirilor intelectuale cu Duhul Sfânt – este evidentă și din faptul că și în literatura patristică, după cum am arătat mai sus, se întâmplă frecvent ca ideile de Duh Sfânt și Sofia-Înțelepciune să nu fie nici net distinse una de alta, nici definite clar în raport cu noțiunea de Logos. Faptul este cu atât mai bătător la ochi cu cât ideile de Tată și Fiu sunt elaborate cu cea mai mare subtilitate, putându-se spune că sunt suficient de cizelate. De pe urma lecturii scrierilor bisericești rămâne inevitabil aceeași impresie generală, directă, produsă de un tablou din care o parte este terminată, iar cealaltă numai vag schițată. Bineînțeles, se pot cita *felurite* pasaje convenabile din operele Sfinților Părinți. Însă este imposibil să nu recunoaștem că, în ansamblu, lucrurile se prezintă cum am arătat eu aici; această impresie generală poate fi ușor justificată dacă vom încerca să comparăm învățătura despre Tatăl și Fiul cu învățătura despre Duhul Sfânt[164].

Este adevărat că în privința Duhului Sfânt există controverse și se avansează diferite afirmații. Dar toate au un caracter formal și schematic; ele diferă de afirmațiile respective în privința Fiului și Tatălui așa cum contururile trasate cu creionul pe un tablou se deosebesc de pânza plină de culori. În timp ce existența ipostatică a Tatălui și a Fiului este percepută prin fiecare fibră a organismului spiritual; în timp ce ereziile referitoare la Tatăl și Fiul sunt inacceptabile în mod organic și direct pentru întreg interiorul; în timp ce natura Tatălui și a Fiului este exprimată în formule limpezi precum cristalul și armonioase din punct de vedere geometric, având caracterul unei axiome religioase, învățătura despre Duhul Sfânt este total sau aproape total trecută cu vederea, fiind expusă pe ocolite, ca o teoremă logică, după schema: „Deoarece despre Fiul s-a spus cutare și cutare lucru, *prin aceasta suntem obligați deja* să spunem despre Duhul cutare și cutare lucru". Pentru credincios, aspectul veridic al definițiilor relative la Fiul este evident în mod direct, însă cel privitor la definiția Duhului este probat pe cale ocolită, stabilindu-se prin exactitatea formală a unor raționamente intermediare. Demonstrațiile și fundamentările logologiei au putut fi și au fost niște naivități, niște însăilări

insuficiente și prealabile, în timp ce însuși edificiul dogmaticii se sprijinea pe marele cuvânt ὁμοούσιος, care este de un adevăr imediat pentru conștiință, pentru viața conform credinței în Iisus Hristos, cuvânt care susținea însăși clădirea și prin care se mențineau toate schelele. Pentru oamenii spirituali, deoființimea Cuvântului era dată de experiența lor de viață; ei recunoșteau deoființimea și o mărturiseau în pofida argumentației și neținând cont de demonstrațiile contrare. În cadrul învățăturii despre Cuvântul, argumentația nu era decât o anexă. Însă în cadrul învățăturii despre Sfântul Duh, argumentația era aproape totul, și fără ea dogma își pierdea puterea de convingere. Ceea ce spune adamantinul Origen despre existența și originea Duhului Sfânt este o invenție *ad hoc*, o filozofare expresă, fabricată pentru a evita ciocnirea cu tradiția Bisericii; de fapt, pentru Origen ar fi fost mult mai firesc, mai comod, dacă ar fi fost posibil, să treacă cu totul sub tăcere Duhul Sfânt. Duhul „purcede" din Tatăl, căci altfel ar fi trebuit să fie născut sau din Tatăl, și atunci Fiul ar fi avut un „frate" (chiar așa le obiectau pneumatomahii ortodocșilor), sau din Fiul, și atunci Duhul ar fi „nepotul" Tatălui (argumentul lui Tertulian și al altora). Gândirea lui Origen este atât de confuză încât, în al său *Comentariu la Ioan*[165], oscilează între un Duh creat de către Tatăl și un Duh care purcede din Tatăl, pronunțându-se când într-un fel, când în celălalt.

Mă vei întreba: „Ce ți-a cășunat pe Origen?". În primul rând, pentru că este un foarte mare teolog și un spirit puternic și independent; în al doilea rând, fiindcă a exercitat o influență incalculabilă asupra teologiei posterioare. Cele spuse cu privire la Origen voi fi nevoit, *mutatis mutandis*, să le spun și despre alții.

Însuși Atanasie al Alexandriei – nu doar „cel Mare", ci cu adevărat cel mare –, care, în trei dintre ale sale *Epistole* către Serapion de Thmuis (adică în prima, a doua și a patra), a dat cu privire la Duhul Sfânt „un studiu exhaustiv, devenit model pentru succesori"[166], argumentează exclusiv *ad personas*; el se sprijină tocmai și în principal pe faptul că toți cei ce pretind că Duhul este făptură „divizează și descompun Treimea", periclitând prin aceasta însăși învățătura despre Fiul etc. Așadar, Atanasie *este nevoit* să recunoască deoființimea Duhului Sfânt fiindcă altfel ar fi trebuit să respingă tot ce s-a spus despre Fiul. Dar nici Atanasie nu precizează ce este de fapt „ἐκπόρευσις, purcederea" Duhului, spre deosebire de „γέννησις, nașterea" Fiului. Din cele trei însușiri personale ale Ipostasurilor divine, și anume: ἀγεννησία, γέννησις și ἐκπόρευσις, primele două sunt pe deplin inteligibile spiritualicește, pe când ultima nu se dovedește a fi decât semnul unei anumite experiențe spirituale, ce rămâne încă să fie atinsă.

La fel de formal le obiectau pneumatomahilor și Grigorie de Nyssa împreună cu Vasile cel Mare[167]; în pofida faptului că erau deprinși cu elanurile intelectuale, nici ei nu și-au putut însuși problema privitoare la Duhul Sfânt. Și la ei Duhul Sfânt este considerat în preajma Tatălui și Fiului, însă nu independent.

Probabil că Sf. Vasile cel Mare a contribuit mai mult decât oricine la pregătirea minților pentru al doilea sinod ecumenic, adică pentru înțelegerea dogmei Duhului Sfânt. Și totuși, diferența dintre faimoasa *toleranță* a

Sfântului Vasile cel Mare în polemica cu macedonenii și, în general, în problemele pneumatologiei și *ardoarea* întregii atmosfere spirituale de atunci în care se dezbăteau problemele de logologie, poate că a fost condiționată în cel mai înalt grad de diferența dintre convingerile sale interioare în cazul adoptării unei poziții sau a alteia[168]. Apare în mod involuntar bănuiala că la mijloc nu este doar toleranța față de alții, ci și oarecare răceală proprie față de o problemă care nu i-a pătruns suficient de adânc în inimă. Și pe Vasile cel Mare îl preocupa deoființimea Sfântului Duh, dar neavând în această problemă decât o viziune laterală, în timp ce întreaga acuitate a punctului său de vedere era îndreptată asupra deoființimii Fiului. Mărturisirea voluntară și liberă, ca și apărarea Fiului atrăgeau parcă și mărturisirea involuntară și inevitabilă a Duhului, ca și apărarea Lui.

Repet, aceasta nu este o întâmplare a istoriei *teologiei*, ci o consecință necesară în împlinirea ceasurilor și soroacelor, o descoperire necesară și ineluctabilă a revelației (relativ neclare) a Duhului ca *Ipostas*, o deficiență a vieții înseși. Afirmația noastră poate fi ușor demonstrată. Unde găsim noi expresia imediată a experienței spirituale? Unde este ea mai puțin modificată? În rugăciuni și cântări, în liturghie; cultul liturgic este funcția cea mai semnificativă și esențială a vieții trupului Bisericii. Mărturia cultică este cea mai sigură. Dar se pune întrebarea: unde trebuie să căutăm mai întâi indicații asupra locului pe care îl ocupa Sfântul Duh în mințile și inimile vechilor membri ai Bisericii, în raport cu celelalte Ipostasuri? Ei bine, desigur, acolo unde o sărbătoare era destinată a proslăvi toate cele trei Ipostasuri.

Slujba din ziua Sfintei Treimi, adică cea consacrată special Preasfintei Treimi, trebuie să ne indice clar în ce măsură ipostasierea Duhului Sfânt era un fapt de experiență bisericească vie, nu doar o teoremă a teologiei dogmatice. Și această indicație este cu atât mai prețioasă pentru noi cu cât partea principală din „Rânduiala Cincizecimii"[169] (înțeleg prin aceasta cele trei rugăciuni solemne ale îngenuncherii) este alcătuită, cel mai probabil, tocmai în perioada sau chiar în timpul când a trăit Vasile cel Mare.

Ce găsim noi aici? *Prima* rugăciune cu îngenunchere începe astfel:

„Preacurate, neîntinate, fără început, necuprinse, nevăzute, neurmate, nebiruite, nenumărate, fără răutate, Doamne: carele singur ești fără de moarte, care locuiești în lumina cea neapropiată; Cel ce ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele dintr-însele; carele, înainte de cerere, tuturor le îndeplinești cererile; Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Stăpâne, iubitorule de oameni, Tatălui Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos...". Evident, este o adresare către *Dumnezeu-Tatăl*.

A doua rugăciune cu îngenunchere este către Fiul:

„Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, carele ai dat pacea Ta oamenilor și darul Preasfântului Duh, încă fiind cu noi în această viață, l-ai dat pururea celor credincioși spre moștenire nestricată...". Așa începe preotul să se roage.

În sfârșit, *a treia* rugăciune cu îngenunchere, care în rânduială ocupă exact locul corespunzător celorlalte două rugăciuni, fiind deci analogul liturgic al celorlalte, se deschide cu adresarea:

„Izvorule pururea curgător, dătătorule de viață și luminătorule, putere pururea deoființă cu Tatăl, carele ai îndeplinit bine toată rânduiala cea pentru mântuirea omenească...".

Dar către Cine este adresată această rugăciune? Ce urmează? După sensul prăznuirii („ziua Treimii"!), după poziția liturgică a acestei a treia rugăciuni, în sfârșit, după epitetele Persoanei căreia îi este adresată, este firesc să așteptăm continuarea:

„Sfinte Duh", sau „Mângâietorule", sau „Împărate al Adevărului", sau oricare alt nume al celui de-al Treilea Ipostas al Preasfintei Treimi; este atât de natural, încât, ascultând această rugăciune, fără să vrei, auzi unul dintre aceste nume și rămâi convins că adresarea este către Duhul Sfânt. În realitate, nu. Iată continuarea rugăciunii întrerupte:

„Hristoase, Dumnezeul nostru, carele ai sfărâmat lanțurile de nedezlegat ale morții și încuietorile iadului și ai călcat mulțimea duhurilor celor viclene; carele te-ai adus pentru noi junghiere neprihănită..." și așa mai departe, toate sunt îndreptate către Domnul nostru Iisus Hristos, și nu către Duhul Sfânt.

Secolului de doctrine stereotipe, mai mult sau mai puțin răspândite, când dogma Duhului Sfânt nu era fixată în cuvinte decât indirect și doar în măsura în care acțiunea „iconomică" a Duhului era legată de aceeași acțiune a Tatălui și Fiului, i-a luat mai apoi locul veacul în care noțiunile găsite pentru Fiul erau utilizate în legătură cu Sfântul Duh. Însă este remarcabil că distincția personală a Celui de-al Treilea Ipostas nu rămânea decât formal semnificată prin cuvântul *purcedere*, ἐκπόρευσις, fără un conținut concret, totuși.

Și așa a fost în continuare. Rețeta teologică ce consta în a vorbi despre Duhul conform modelului celor spuse despre Cuvânt – adică, în esență, de a crea un contur de umbră al Cuvântului – a dominat într-un fel sau altul în cercurile ortodoxe, deși în acest timp, în pustiurile Tebaidei și Palestinei, unor sfinți (acestor culmi, acestor puncte aproape supraumane ale Bisericii) Duhul Îi Se arăta și, prin ei, prin sufletul și trupul lor, Se arăta celor care îi înconjurau. Iar cercurile ortodoxe cădeau într-o evidentă doctrină falsă când încercau să-L cunoască cu forța pe Mângâietorul, să-L zăvorască cu sila pe El, Duhul Libertății, în cușca unor concepte filozofice. În locul Duhului erau sesizate ispite, trăiri pseudo-mistice ale sufletului cufundat în subterana tenebroasă a lumii, agățat de forțele întunericului ca de niște îngeri ai luminii. Astfel se demonstrează încă o dată faptul că, în afara ascezei și exercițiului, Duhul a fost și este cunoscut doar la modul negativ.

Misticii mai apropiați de timpurile noastre – care întotdeauna au manifestat un viu interes pentru pneumatologie – nu s-au aflat într-o situație mai bună. Distingând în cuvinte Ipostasurile Duhului și Fiului, în majoritatea cazurilor sfârșeau prin a le identifica, deoarece îi atribuiau Duhului Sfânt tot ce s-a spus deja despre Fiul, confundând pe deasupra Duhul cu Sofia[170].

În ce constă particularitatea proprie a Duhului Sfânt? S-a vorbit mult despre asta, dar s-a spus prea puțin. Vasile cel Mare[171] recunoaște că „modul purcederii rămâne neexplicat" și, în consecință, nu face nici o tentativă de a-l descoperi. Semnificativ e că celebrul apărător al ortodoxiei împotriva veleităților catolice, împotriva tentativelor de raționalizare a dogmei și de

explicare ca „filozofemă" a ceea ce nu ține de filozofic, Marcu din Efes, pe mormântul căruia Gheorghe Scolariul[172] a gravat epitaful:

Εφεσίων πρόεδρος ἀστὴρ γῆς πάσης;
πῦρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους φατρίας
καὶ φῶς ὁδηγοῦν εὐσεβεστέρας φρένας...

adică „Episcopul efesenilor, luminătorul întregii regiuni, focul care arde eresurile, lumina călăuzitoare a sufletelor evlavioase", deci acest Marcu din Efes scrie „creștinilor ortodocși": „Noi, împreună cu Iustin Filozoful și Martirul zicem că, precum, ὡς, Fiul este din Tatăl, așa, οὕτω, și Sfântul Duh este din Tatăl; iar ei, greco-latinii, spun împreună cu latinii că Fiul este în mod nemijlocit, ἀμέσως, iar Sfântul Duh este în mod mijlocit, εμμέσως, din Tatăl; noi însă, cu Damaschin și cu toți Sfinții Părinți, *nu cunoaștem deosebirea între naștere și purcedere*, dar ei deosebesc, împreună cu Toma și latinii, două feluri de origini: mijlocită și nemijlocită"[173]. De altfel, această mărturisire nu este singura; s-ar putea cita o mulțime de afirmații asemănătoare. Îl voi aminti doar pe Sf. Grigorie de Nyssa, care vorbește despre caracterul de neînțeles al „purcederii Duhului Sfânt"[174].

Speculația teozofică se oprea la jumătatea drumului sau se încurca în deosebirea dintre „naștere" și „purcedere", când nu recurgea la catolicul *Filioque*, acest produs naiv al unei evlavii excesive și al unei teologii premature. Merită să cităm „nume"? Să-i lăsăm pe cei care au inventat diferite teorii despre Duhul Sfânt să se odihnească în pace, până când aceste probleme se vor rezolva singure, fără eforturile noastre. Ar fi prea simplu să căutăm cauza acestei reticențe vechi de două mii de ani într-o insuficientă perspicacitate a teologilor. Care perspicacitate, când e vorba de credință? *Ex nihilo nihil*: mai mult decât la orice altceva, această formulă se aplică teologiei, care este o știință *experimentală*[175]. Dacă în momentul de față nu există reprezentări complete ale Duhului Sfânt ca Ipostas, dacă nu există pneumatofanii personale – cu excepția unor cazuri excepționale și a unor oameni excepționali –, înseamnă că este imposibilă și elaborarea de formule, deoarece ele cresc pe terenul vieții bisericești, generale și cotidiene, pe terenul fenomenelor comune și, ca să zicem așa, constante, și nu în funcție de cazuri singulare și speciale ale vieții spirituale. Desigur, totul este minune în Sfânta Biserică: Taina, sfeștania, fiecare icoană și fiecare imn bisericesc nu sunt altceva decât minuni. Da, în Biserică totul este minune, căci tot ce există în viața ei este plin de har, iar harul divin este singurul lucru demn să fie numit „minune". Dar toate acestea sunt o minune permanentă; or, în Biserică există și adieri mai rare, „minuni" în sensul mai obișnuit al cuvântului – și ele, cu cât sunt mai rare, cu atât mai departe sunt de o expresie verbală: nu pot fi create formule pentru asemenea minuni, căci orice formulă este o repetiție. Cu excepția unor momente particulare, când credincioșii laolaltă (și asta este totul) au fost în Duhul Sfânt sau au început a fi în El, această aflare în Duhul Sfânt nu a devenit un fapt curent de viață.

În obștile și comunitățile unde experiența Duhului era declarată drept normă, apărea în mod inevitabil fenomenul numit *hlîstovism**, luând această denumire

---

* În original, *hlîstovstvo*, fenomenul sectar al *hlîștilor* (v. nota precedentă) (n.t.).

în sensul generic de entuziasm pseudo-duhovnicesc și pseudo-mistic, de emoție *psihică* (nu spirituală) a unei comunități de oameni cuprinși de exaltare.

Să cercetăm cu atenție scrierile Sfinților Părinți, în special cele ascetice, în care viața duhovnicească este descrisă cu cea mai mare claritate. Vom observa un fenomen tipic: despre Tatăl se vorbește puțin, despre Fiul – relativ mult și cel mai mult se vorbește despre Duhul Sfânt. Cu toate acestea, nu ne putem elibera de impresia că sfinții asceți îl cunosc foarte exact pe Fiul lui Dumnezeu ca Ipostas de sine stătător și că El este atât de aproape de conștiința lor, încât îl pune oarecum în umbră chiar pe Tatăl; și pe Tatăl îl cunosc îndeajuns, dar despre Duhul Sfânt ca Ipostas știu puțin, aproape nimic. Dacă părinții dogmatiști, prin atitudinea șovăielnică sau prin tăcerea lor, divulgă o incertitudine lăuntrică în problema Duhului Sfânt, o insuficientă cunoaștere a lui ca Ipostas, apoi părinții asceți, prin îmbelșugatele lor cuvinte, își trădează și mai evident o aceeași stare de conștiință. Pentru ei, în viața practică, Duhul Sfânt este „Duhul lui Hristos", „Duhul lui Dumnezeu", o putere impersonală, iluminatoare și purificatoare a lui Dumnezeu. Căci nu degeaba, mai apoi, în locul Duhului Sfânt, pe nesimțite și puțin câte puțin, au început a vorbi despre „har", adică despre ceva cu totul impersonal. De obicei nu Duhul Sfânt este cunoscut, ci energiile Lui harice, puterile Lui, acțiunile și activitățile Lui. „Duh", „duhovnicesc", „purtător de duh", înduhovnicire" etc. sunt cuvinte care împestrițează scrierile Sfinților Părinți. Or, tocmai din operele lor se vede că aceste cuvinte: „Duh", „duhovnicesc" etc. se referă la stări particulare ale credinciosului, provocate de Dumnezeu, și deloc sau aproape deloc nu au în vedere existența personală, de sine stătătoare a Ipostasului al treilea din Sfânta Treime. În fond, Sfinții Părinți nu vorbesc mult despre *Duhul Sfânt*, ci despre *duhul sfânt*, și e greu de trasat granița și de departajat cazurile când vorbesc despre *Duhul* și când despre *duh*. Impresia generală este că de la *Duh*, prin intermediul *Duhului*, se produce o trecere neobservată la *duh*. În cel mai bun caz, de la Duhul dumnezeiesc, prin rațiune, se ajunge la duhul. Este adevărat că de la Duhul vine înduhovnicirea noastră, la fel cum de la Fiul vine filiațiunea noastră și de la Tatăl, personalitatea noastră creatoare. Dar poate să-i vină în gând celui care citește operele Sfinților Părinți să se îndoiască și să fie nedumerit (măcar în sinea lui): pasajul respectiv sau altul va fi vorbind despre *Fiul* sau despre fiu, despre *Creatorul* sau despre creator?

Apoi, dorind să demonstreze deoființimea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, autorii patristici arătau identitatea dintre acțiunea soteriologică a Duhului Sfânt și cea a Fiului[176]. Altfel spus, Sfinții Părinți nu făceau o distincție clară nici măcar în privința percepției acțiunilor harice ale Fiului și ale Duhului. În acest sens, Macarie cel Mare se deosebește foarte puțin de Isaac Sirul, de Ioan Scărarul sau de Efrem Sirul. Desigur, îngroș liniile și simplific starea de lucruri; desigur, trag un contur, și n-o fac cu creionul, ci cu bidineaua; desigur, cele spuse aici nu sunt nici pe departe *totul*. Indiscutabil, din când în când apar și trăsăturile unei alte cunoașteri: cea a unei percepții personale a Duhului Sfânt; dar aceste trăsături sunt preliminare, neîncheiate. De altfel, ar fi ridicol să vedem în această neîncheiere un defect personal

al sfinților, o consecință a insuficientei lor profunzimi sau purități. Din întunecimea cețoasă a veacurilor, din negura istoriei strălucesc spre noi Sfinții Părinți, ca niște stele vii, neputrezite, ca ochii văzători de Dumnezeu ai Bisericii. Dar timpurile încă nu erau împlinite și nici măcar acești ochi nu au putut întrezări pe Cel prin care Făptura va fi îmbucurată și mângâiată. Nu se împlinise atunci plinătatea soroacelor, cum nu s-a împlinit nici acum. Sfinții tânjeau și așteptau; așa așteptau neprihăniții veterotestamentari cunoașterea Fiului lui Dumnezeu. Întreaga viață a Antichității precreștine: religia, știința, arta, societatea, chiar aspirațiile personale – totul se sprijinea pe revelația Tatălui, pe trăirea Tatălui, a Creatorului tuturor lucrurilor, pe Testamentul conștient sau aproape uitat încheiat cu El. Toată înțelegerea lumii și a vieții era dezvoltarea unei categorii, a categoriei de paternitate, de naștere, de generație, oricum am numi-o[177]. Și este imposibil să facem să apară contururile neclare ale cunoașterii lor, la fel cum este imposibil să developăm o placă fotografică insuficient expusă; dacă am ține-o mai mult timp în revelator, întreaga imagine s-ar „voala", s-ar acoperi cu un fel de peliculă cenușie. La fel se „voalează" și gândirea care vrea să recepteze Duhul fără sfințenie. De altfel, chiar așa se întâmplă cu persoanele „noii conștiințe".

Pe măsura apropierii de Sfârșitul Istoriei, pe vârfurile Sfintei Biserici apar razele noi, *trandafirii*, până acum aproape invizibile, ale Neapusei Zile ce va să vie. Chiar Simeon Noul Teolog vorbește deja cumva altfel, în niște tonuri noi față de vechii asceți. În Biserica noastră națională, aceste tonuri „joacă" precum soarele ce răsare în Sărbătoarea Sărbătorilor[178]. Sf. Serafim din Sarov și marii stareți de la Optina, Lev, Leonid și Macarie, dar mai ales Ambrozie, adună în sine, ca într-un focar, sfințenia *poporului*. Sfinți pe jumătate, ei nu *mai* sunt de-acum călugări în sensul îngust al cuvântului. Prin ei, ca prin niște lentile telescopice, se vede Cel ce va să vie. Nuanța lor este cu totul nouă, deosebită, apocaliptică. Numai orbii pot să nu vadă acest lucru. Ar fi o superficialitate sau o nebunie să mergem înainte nu pe urmele lor, ci *neținând cont de* ei, pentru că ar însemna să vrem a prescurta în mod arbitrar cursul istoriei mondiale, fixat din veac. Ar însemna să respingem cuvintele Domnului Iisus: „Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot?" (*Matei* 6, 27; *Luca* 12, 25).

Dar ia aminte: *întreaga* noastră concepție despre lume, toată știința noastră (nu mă refer la știința teologică, ci la știință în general, la spiritul științific) este construită în totalitate pe ideea de Logos, pe ideea de Dumnezeu-Cuvânt; de fapt, nu doar știința este așa, ci și *toată* viața noastră, *toată* structura sufletului nostru. Toți gândim în categoria de *lege*, conform *armoniei*. Această idee de logic, de logism[179], de „verbalitate", adeseori deformată până devine de nerecunoscut, este nervul principal a tot ce este viu și autentic în viața noastră intelectuală, morală și estetică. „Legea" Lumii, unică, universală, atotcuprinzătoare, generală, Numele ipostatic al Tatălui, Providența Divină, fără voia Căreia nu cade nici un fir de păr de pe cap, Care face crinii să crească pe câmp și hrănește păsările cerului, Dumnezeu, Care Se epuizează prin creația lumii și prin „iconomia" mântuirii, iată premisa religioasă a științei noastre – iar în afara ei, în afara acestei premise, mai mult sau mai puțin abstract formulată, *nu există* știință. „Uniformitatea legilor naturale"

reprezintă un postulat fără de care toată ştiinţa nu este decât sofistică goală[180]; dar acest postulat nu poate deveni realitate psihologică decât în cazul credinţei în Acel cuvânt pe care, în primele versete ale Evangheliei sale pascale, Îl anunţă Vulturul Văzător de Taine: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viaţă şi viaţa era lumina oamenilor. Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o" (*Ioan* 1, 1-5)[181]. Iată „Fundamentele ştiinţei"[182]; şi dacă le vom respinge, răzbunarea cruntă va fi iminentă: decăderea ştiinţei clădite pe nisipuri mişcătoare şi absorbante.

Domeniul ştiinţei este regularitatea, ordinea şi organizarea lumii, κόσμος, făptura. Această lege a universului, acest număr al Lumii, această armonie a sferelor, dăruită existenţei create, îşi are cu totul rădăcinile în Dumnezeul-Cuvânt, în caracterul personal al Fiului şi în darurile care îi sunt proprii.

Dar tot ce se sprijină pe acest caracter, tot ce este legat de darurile exprese ale Duhului Sfânt *nu intră* în competenţa ştiinţei noastre, a ştiinţei Logosului luat individual. Inspiraţia, creaţia, libertatea, asceza, frumuseţea, valoarea cărnii, religia şi multe altele *se simt* doar vag, arareori sunt *descrise*, li se stabileşte prezenţa, dar se află în afara metodelor şi mijloacelor de investigaţie ştiinţifică, deoarece premisa lor principală este, desigur, premisa coerenţei, premisa continuităţii, a progresiei. În forma existentă, ideea de regularitate este cu desăvârşire inaplicabilă acestora. Aici este vorba de *discontinuitate*, iar discontinuitatea depăşeşte limitele ştiinţei noastre, nu se leagă cu principalele idei ale concepţiei moderne despre lume şi o distruge. E posibil ca investigaţiile şi tendinţele recente[183] în domeniul ideii de discontinuitate să sugereze tocmai aceeaşi apropiere a Sfârşitului.

Cunoaşterea unilaterală a Primului Ipostas a format religia şi viaţa Antichităţii, concepţia ei despre lume, „substanţială", organică, în cadrul căreia efectul fenomenal este gândit ca fiind *generat* nemijlocit de cauza sa metafizică.

Cunoaşterea unilaterală a Celui de-al Doilea Ipostas a format religia şi viaţa epocii contemporane, concepţia ei despre lume „legică", logică, vizând regularizarea fenomenelor de către forma lor ideală.

Şi în sfârşit, aspiraţia liberă spre frumuseţe, dragostea de Scop reprezintă o deviere de la atitudinea ştiinţifică, o profeţie tipologică a vieţii fără de moarte şi a cărnii sfinte, înviate. Posturile sfinte sunt premisele iluminării trupului; sfintele moaşte, pe care le sărutăm, sunt scânteieri ale învierii; Sfintele Taine sunt izvoarele îndumnezeirii. Iată chezăşiile şi logodirile împărăţiei viitoare. Dar această împărăţie vine (personal) şi va veni (pentru societate) doar atunci când se cunoaşte şi va fi cunoscut Mângâietorul ca Ipostas, când prin această cunoaştere se cunoaşte şi va fi cunoscută „Unitatea Trinitară", care iluminează sufletul:

> „Prin Sfântul Duh tot sufletul viază
> şi prin curăţenie se înalţă,
> luminează-ne prin Treimea cea deofiinţă
> cu sfinţenie de taină".

Misterul sacru, vechi al ştiinţei antice; rigoarea morală, seriozitatea celei moderne; în sfârşit, înaripăarea bucuroasă, uşoară a celei viitoare, a „ştiinţei vesele"[184].

Înaripatul meu! Schiţez gânduri pe care mai mult le simt decât le pot exprima. Parcă un fel de pânză, parcă un fel de corp format din cele mai fine raze stelare se ţese la fundamentele lumii: *ceva* se aşteaptă. Lipseşte *ceva*, după care tânjeşte inima doritoare să se elibereze şi să fie cu Hristos. Şi va fi *ceva*: „nu s-a arătat încă ce va fi". Dar cu cât mai acut se simte *ceea ce se pregăteşte*, cu atât mai apropiată şi mai intimă devine legătura cu Biserica-Mamă, cu atât mai uşor şi mai simplu este, de dragul ei, să suporţi noroiul cu care se aruncă în Ea. Ce va fi, va fi în Ea şi prin Ea, nu altfel. Cu bucurie blândă aştept ceea ce va fi şi „Acum slobozeşte" cântă zile întregi şi răsună în inima împăcată. Când va veni *aceasta*, când se va descoperi Marele Paşte al Lumii, atunci se vor sfârşi toate disputele omeneşti. Nu ştiu dacă va fi curând sau dacă mai avem de aşteptat încă milioane de ani, dar inima mi-e liniştită, deoarece speranţa o apropie tot mai mult de *aceasta*. În cel mai înalt grad mi-e străină aspiraţia oamenilor „noii conştiinţe religioase"[185], care doresc să dobândească parcă cu forţa Duhul Sfânt. În dorinţa expresă de a aboli toate timpurile şi soroacele, ei încetează a vedea ceea ce au dinaintea ochilor, ceea ce le este dat – şi ei nu ştiu şi nu înţeleg lăuntric; alergând după *totul*, se frustrează de ceea ce este şi de ceea ce acum încă nu suntem capabili să asimilăm, pentru că inima noastră încă nu este curată, pentru că inima făpturii încă nu este curată şi, necurată fiind, ar arde din pricina apropierii de Cel Curat şi de Cel Preacurat. Fie ca, măcar pentru scurt timp, să le revină calmul şi atunci, poate, vor vedea aceşti oameni ai pseudo-cunoaşterii că nu au teren real sub picioare, că vorbele lor nu sunt decât flori deşarte şi că ei înşişi ajung mai apoi să creadă în ele. Cazul lor este comparabil cu cel al lui Lev Tolstoi: singur a inventat o *schemă* (!) a eclezialităţii (*ţerkovnost'*) fără har, falsă, apoi a spart-o (ceea ce, desigur, i-a reuşit cu uşurinţă) – şi, mulţumit de victoria repurtată asupra himerei generate de gândirea lui total raţionalistă, care năzuieşte spre afirmarea de sine, a părăsit terenul plin de har, deşi poluat, plecând în deşertul cuvintelor „bune", pe care nici el nu le poate stăpâni, dar îi sminteşte pe alţii. Căci eclezialitatea e atât de frumoasă, încât cel care o împărtăşeşte fie şi estetic nu poate suporta cu simţirea sa nemijlocită mirosul insuportabil al fanteziilor de tipul celei scornite de Tolstoi. Să-ţi născoceşti o „a cincea evanghelie"[186]: se poate oare imagina ceva mai lipsit de bun-gust?

Şi totuşi, atât la baza tolstoismului, cât şi la baza „noii conştiinţe" se află o idee adevărată. E de-ajuns să iei în consideraţie faptul că anticii s-au rugat Tatălui, iar în decursul întregii noastre epoci oamenii se roagă în principal Fiului; dacă se roagă Duhului, o fac mai ales aşteptându-L decât avându-L faţă în faţă, mai mult tânjind după Mângâietorul decât bucurându-se de El în faţa Tatălui prin Fiul. Ştiu că mi se poate opune o mulţime de citate posibile care afirmă contrariul; le pot da chiar şi singur. Dar mă refer la ceva tipic, chiar dacă aproape nu poate fi demonstrat. De aceea îţi scriu „scrisori" în loc să alcătuiesc un „articol": *mi-e teamă să afirm*, prefer să întreb. Dar ceea ce este tipic (aşa mi se pare) sunt aşteptarea, speranţa, dar sfioasă şi împăcată.

Și în Vechiul Testament, fără îndoială, există manifestări ale Cuvântului și Duhului, logo- și pneumato-fanii; și acolo, mai ales în Pentateuh, pot fi găsite aluzii neclare la Cuvânt și la Duh. Și totuși, acestea sunt atât de imprecise și până într-atât nu corespund fondului general al Scripturii, încât numai în lumina Cuvântului întrupat le putem găsi sensul; numai având în conștiință dogma Trinității putem vedea, cu acest „ochi", în Vechiul Testament primele luciri ale cunoașterii viitoare. Ia încearcă să-l convingi pe un chinez de dogma Trinității numai pe baza Vechiului Testament! Nu sunt sigur nici că ar putea fi făcut să înțeleagă când este vorba despre Cuvântul și Duhul ipostatice, și când se vorbește pur și simplu despre activitatea Tatălui. În orice caz, pentru orice cititor neprevenit este clar că doctrina Cuvântului și, cu atât mai mult, cea a Duhului ies din cărțile veterotestamentare infinit mai puțin în relief decât doctrina despre Dumnezeu-Tatăl[187]. Și este de înțeles, dacă nici măcar proorocii nu aveau plenitudinea experienței concrete a Cuvântului și a Duhului. Noua revelație, în cel mai bun caz, era doar râvnită. Acum uită-te la Noul Testament. Cât de masivă apare în fața oricui doctrina Tatălui și a Fiului și, comparativ cu aceasta, cât de puțin dezvoltată este învățătura despre Duhul. Ideea de Duh este uneori aproape dizolvată în ideea de daruri spirituale. Puterea și darurile Duhului Sfânt care sălășluiesc în oameni – oare nu-i semnificativ? – îl umbresc pe Însuși Sfântul Duh ca Ipostas. Noi suntem duhuri, însă numai în Duhul; totuși, acest „însă" este adeseori dat uitării. Or, s-ar putea oare spune că filiațiunea divină a oamenilor în Fiul lui Dumnezeu poate fi măcar comparată cu existența proprie a Fiului? În timp ce numai nebunii aflați în ispită spirituală, *hlîștii* de toate felurile, pot confunda pe „fiul" cu „Fiul", e foarte ușor să-l confunzi pe „duh" cu „Duhul"; adeseori același pasaj este intrepretat fie ca referitor la duh, fie ca referitor la Duhul.

Desigur, unele fragmente din *Epistolele* apostolului Pavel, printr-o iluminare fulgerătoare, descoperă în fața conștiinței existența ipostatică a Sfântului Duh. „Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu, mărturisește Apostolul neamurilor, sunt fii ai lui Dumnezeu... prin care strigăm: Avva! Părinte! Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 14-17). Și încă: „Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte!" (*Galateni* 4, 6) și: „...Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani* 8, 26). Neîndoielnic, aceste „rugăminți" ale Sfântului Duh pentru noi, aceste „suspine negrăite", aceste invocații către Cel care este Mângâietorul, aceste „Avva, Părinte!" au fost cunoscute Apostolilor, au fost cunoscute sfinților și sfintelor. Dar tot atât de neîndoielnic este că aceste viziuni, aceste clipe și puncte de plenitudine spirituală, aceste fulgurații de cunoaștere deplină rămân și până astăzi ceva deosebit, accesibil numai unor oameni excepționali în timpuri excepționale, ceva în genul viziunilor mesianice din Vechiul Testament. Așa cum înainte de Hristos au existat *purtători de Hristos*, tot așa și înaintea deplinei pogorâri a *Duhului* există *purtători de duh*. Neprihăniții antici „au murit întru credință, fără să primească făgăduințele, ci văzându-le de departe și iubindu-le cu dor și mărturisind că pe

pământ ei sunt străini și călători. Iar cei ce grăiesc unele ca acestea dovedesc că ei își caută lor patrie" (*Evrei* 11, 13-14). Chiar așa erau vechii creștini de dinainte de Hristos. „Care prin credință, au biruit împărății, au făcut dreptate, au dobândit făgăduințele, au astupat gurile leilor, au stins puterea focului, au scăpat de ascuțișul sabiei, s-au împuternicit, din slabi ce erau s-au făcut tari în război, au întors taberele vrăjmașilor pe fugă; unele femei și-au luat pe morții lor înviați. Iar alții au fost chinuiți, neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere; alții au suferit batjocură și bici, ba chiar lanțuri și închisoare; au fost uciși cu pietre, au fost puși la cazne, au fost tăiați cu fierăstrăul, au murit uciși cu sabia, au pribegit în piei de oaie și în piei de capră, lipsiți, strâmtorați, rău primiți. Ei, de care lumea toată nu era vrednică, au rătăcit în pustii, și în munți, și în peșteri, și în crăpăturile pământului. Și toți aceștia, mărturisiți fiind prin credință, *n-au primit făgăduința*, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, *ca ei să nu ia fără noi desăvârșirea*" (*Evrei* 11, 33-40).

Cunoașterea lui Hristos palpita în fața lor, ei aproape că Îl atingeau. Prin nădejdea lor se mântuiau (*cf. Romani* 8, 24). Dar a trebuit să se sfârșească timpurile și soroacele ca nădejdea lor să se realizeze, și cele nevăzute să devină văzute. Ei știau să aștepte și să rabde: „dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea ce vede? Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, așteptăm prin răbdare" (*Romani* 8, 24-25). Ei, care erau mari și sfinți, nu L-au văzut pe Hristos, ca „să nu ia fără noi desăvârșirea"; însă ei *aproape* că Îl cunoșteau, în momente deosebite și cu mințile lor foarte curate. Fiorul vieții veșnice, în asemenea momente, se citește pe fețele lor: Duhul-Porumbel le-a atins inima cu aripa Sa albă ca zăpada. Precum perceperea lui Dumnezeu-Cuvântul în fața protopărinților și proorocilor, așa și cunoașterea Duhului Sfânt vibrează înaintea sfinților din timpul nostru, aproape atingându-i. Dar și de data aceasta trebuie să se săvârșească plinătatea timpurilor, și de data aceasta vârfurile supreme ale omenirii trebuie să aștepte „ca să nu ia fără noi desăvârșirea". Inimile *lor* sunt purificate, cămara lor este măturată și orânduită pentru primirea Mângâietorului. Dar ale noastre sunt pline de întinăciune. Și iată, cei de sus îi așteaptă pe cei de jos, cei ce văd pe cei orbi, cei sfinți pe cei păcătoși, cei vii pe cei morți, cei duhovnicești pe cei trupești, oamenii care au înaintat și au progresat îi așteaptă pe cei pasivi și rămași în urmă. Numai în unele momente perdeaua viitorului se dă deoparte din fața lor.

„Ca să nu ia fără noi desăvârșirea..." Astfel se explică de ce învățăturile despre Duhul Sfânt care apăreau în istoria Bisericii, cu toată profunzimea lor, nu găseau ecou și rămâneau izolate. Totodată, aspectele vieții creștine, care se raportează prin excelență la Duhul Sfânt, și anume: libertatea creștină, filiațiunea, erau substituite sau deformate de îndată ce unii sau alții dintre eretici voiau să le trezească la viață în mod prematur și arbitrar. Prin *faptele* lor, așa-numiții oameni ai noii conștiințe religioase, începând din veacul I și până în secolul XX inclusiv, s-au trădat întotdeauna, deoarece din puieții de trandafiri pe care îi sădeau ei creșteau spini și scai; întotdeauna conștiința „nouă" se dovedea a fi nu superioară celei bisericești, cum se pretindea, ci anti-bisericească și anti-creștină, adică lupta împotriva Bisericii și a lui

Hristos. Cine îl are pe Duhul în măsura în care L-au avut sfinții vede limpede că este o nebunie să pretindă mai mult. Dar nefiind deloc purtători de Duh, oamenilor din toate timpurile le-a fost foarte ușor să cadă într-o autoamăgire ispititoare și să substituie statutul de purtător de Duh cu invenții proprii, subiective și omenești, psihologice, iar mai apoi cu halucinații demonice. Frenezia, extazul maladiv, profetismul visător și exaltația tenebroasă erau luate drept bucurie a posesiunii Duhului Sfânt; în același timp, păcatul, lăsat de capul lui, punea stăpânire pe „libertate". Se începea căutarea „celor două infinituri", urmată de scufundarea în „ambele abisuri": în cel de sus, al teoriei gnostice, și în cel de jos, al practicii isteriei *hlîștilor*; toate acestea erau date drept plenitudine a vieții harice. Repet: de-a lungul întregii istorii a Bisericii, se întinde firul paralel al acestei conștiințe pseudoreligioase, care s-a pretins totdeauna „nouă"[188].

O imparțială trecere în revistă ne permite să constatăm că nici pentru a concepe Duhul, nici pentru a stabili o nouă conștiință, în ansamblul său, în masa sa, omenirea nu dispune de o bază fermă. Totuși, dacă aceasta ar exista, adică dacă ar exista o experiență reală de viață cu Duhul Sfânt, în acest caz s-ar putea petrece în făptură ceea ce se petrece astăzi?... Nici în adâncul conștiinței bisericești n-au încetat așteptările Mângâietorului. Dar, pe lângă exoterismul bisericesc, mai există și un fel de ezoterism bisericesc, există așteptări despre care nu trebuie să se vorbească prea deschis. Tocmai faptul acesta unii nu-l înțeleg și nu-l simt, căci ei nu sunt în Biserică, nu înțeleg eclezialitatea. Ei denudează ceea ce nu este de arătat, fiindcă nu știu de rușine. O suită neîntreruptă de eretici impudici ai noii conștiințe se întinde de-a lungul întregii istorii bisericești; ei sunt cei care dezgolesc o arteră ascunsă a Bisericii.

Dar și în interiorul Bisericii au existat tendințe de a se discuta despre Duhul Sfânt. Iată un caz care mi pare foarte instructiv.

Sf. Grigorie Teologul, în ale sale *Poeme dogmatice*, vorbește despre gradualitatea revelației Divinității Triipostatice, văzând în ea garanția unor noi revelații.

> „Cine vrea să găsească divinitatea Duhului ceresc în paginile Legii inspirate de Dumnezeu, acela va vedea multe căi concurente, numai cu condiția ca inima lui să fi atras cât de cât Duhul pur și ca mintea lui să fie clarvăzătoare. Iar dacă cineva îi va cere Divinității atotiubitoare cuvinte fățișe, acela să știe că nu e cuminte pretenția lui. Căci atâta timp cât celei mai mari părți a muritorilor nu i-a fost revelată divinitatea lui Hristos, nu se cuvine ca inimile extrem de neputincioase să fie împovărate cu o greutate de neînchipuit. Nu pentru cei începători este oportun cuvântul desăvârșit. Cine va încerca să ofere ochilor încă slabi strălucirea deplină a focului sau să-i umple cu o lumină excesivă? Mai bine să-i deprinzi pe-ndelete cu lumina strălucitoare, ca să nu vatămi chiar izvoarele luminii dulci. Așa și cuvântul, dezvăluind pe deplin Divinitatea Împăratului Tată, a început a lumina marea slavă a lui Hristos, care a fost arătată puținilor înțelepți dintre oameni, și mai pe urmă, revelând mai clar Divinitatea Fiului, ne-a pus în lumină și divinitatea Duhului strălucitor. Pentru aceia El revărsa lumină puțină, iar cea mai mare parte ne-a rezervat-o nouă, împărțindu-ni-se apoi cu îmbelșugare și prin limbi de foc Duhul care ne-a arătat semnele clare ale divinității sale atunci când s-a înălțat Mântuitorul de pe pământ."[189] Și mai

viguros este exprimată aceeași idee în *Cuvântul XXXI* (al cincilea teologic): „De-a lungul veacurilor au existat două Transformări (μεταθέσεις) celebre ale vieții umane, numite cele două Testamente care, după cunoscuta expresie a Scripturii, au fost două zguduiri ale pământului, σεισμοὶ γῆς (*Agheu* 2, 7). Una a dus de la idoli spre Lege, iar cealaltă de la Lege la Evanghelie. Eu binevestesc și un al treilea cutremur, trecerea de la cele de aici către cele de dincolo, către cele de nezdruncinat și de nesurpat. Dar cu amândouă testamentele s-a întâmplat același lucru. Ce anume? Ele n-au fost introduse brusc, de la bun început. De ce? Pentru că trebuia să știm că nu ne constrânge cineva, ci că încearcă să ne convingă. Căci ceea ce nu este de bunăvoie nici trainic nu este, precum nici râul nu poate fi ținut cu forța să nu curgă, nici planta nu poate fi împiedicată să nu crească. Iar ceea ce e de bunăvoie este și mai temeinic și mai de nădejde. În primul caz fapta este a aceluia care face uz de constrângere, iar în cel de-al doilea fapta ne aparține. Constrângerea îi este proprie unei puteri coercitive, iar convingerea este atributul justiției divine. De aceea Dumnezeu a hotărât că binele nu trebuie făcut celor ce nu-l voiesc, ci celor care îl voiesc". Astfel explică Sf. Grigorie Teologul gradualitatea abolirii idolilor, jertfelor și tăierii-împrejur. „Cu aceasta vreau eu să aseamăn și teologia, continuă sfântul părinte, dar într-un sens contrar. Căci dacă acolo transformarea se efectua prin abolire, aici desăvârșirea are loc prin adăugire. Însă problema e că Testamentul Vechi îl propovăduia clar pe Tatăl și mai puțin clar pe Fiul; Noul Testament ni L-a descoperit pe Fiul și ne-a dat indicii despre divinitatea Duhului; acum rămâne Duhul cu noi, dăruindu-ne cea mai clară cunoaștere despre El. Înainte de a se fi mărturisit Divinitatea Tatălui, era primejdios a se mărturisi în mod clar Divinitatea Fiului și, înainte de a-L recunoaște pe Fiul (mă voi exprima puțin cam tare), era riscant să fim împovărați cu propovăduirea Duhului Sfânt, să fim expuși primejdiei de a ne pierde ultimele puteri, așa cum li se întâmplă oamenilor ghiftuiți peste măsură sau ochilor încă slabi, ațintiți spre lumina soarelui. Era nevoie ca lumina Treimii să-i lumineze pe oamenii luminați, treptat, prin adăugiri treptate, ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις, prin «suișuri», cum spune David (*Psalmi* 83, 6), prin treceri de la slavă la slavă și prin reușite succesive. Cred că din această pricină și asupra ucenicilor Duhul se pogoară treptat, în măsura în care Îl pot primi: la începutul Evangheliei, după Patimi, după Înălțare, ba își exercită puterea prin intermediul lor (*Matei* 10, 1), ba li se dă prin suflare asupra lor (*Ioan* 20, 22), ba li se arată în chip de limbi de foc (*Fapte* 2, 3). De fapt, și Iisus Îl vestește gradual, după cum vei vedea și tu însuți la o citire mai atentă. «Și Eu voi ruga, spune El, pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă» (*Ioan* 14, 16), ca lumea să nu-L socotească dușman al lui Dumnezeu, vorbind în numele unei autorități străine. Apoi, deși întrebuințează expresia «va trimite», adaugă: «în numele Meu» și, lăsând la o parte expresia «Îl voi ruga», reține cuvântul «va trimite» (*Ioan* 14, 26). Apoi zice: «vă las» (*Ioan* 14, 27), arătând demnitatea Sa proprie. A mai spus apoi: «va veni» (*Ioan* 16, 13), arătând puterea Duhului. Vezi străluminările treptate, care strălucesc puțin câte puțin în fața noastră, și acea *ordine* a teologiei, φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας, pe care și noi ar fi bine s-o respectăm, dar fără să spunem totul deodată și fără să ascundem totul până la capăt: căci primul lucru este imprudent, iar al doilea înseamnă ateism: prin primul îi poți uimi pe cei străini, iar prin al doilea îi poți înstrăina pe ai tăi. Mai adaug la cele spuse încă un lucru pe care, deși poate și altora le-o fi trecut prin minte, îl consider fructul propriei mele minți. Și după ce a propovăduit multe ucenicilor Săi, Mântuitorul mai avea încă multe de spus, după cum El însuși mărturisea, dar ucenicii (poate din cauzele expuse mai înainte) nu puteau atunci «să le poarte» (*Ioan* 16, 12), acesta fiind motivul pentru care le ascundea

de ei. Și mai spunea încă Mântuitorul că vom fi învățați despre toate de către Duhul ce va veni (*Ioan* 16, 13). La aceasta raportez eu și însăși divinitatea Duhului, care s-a descoperit cu claritate mai pe urmă, când această cunoaștere a devenit deja oportună și accesibilă, după proslăvirea, *ἀποκατάστασιν*, Mântuitorului, după ce minunea a început a fi primită cu neîncredere."[190]

Sf. Grigorie Teologul afirmă caracterul gradual al apariției istorice a Duhului; dar e necesar să meditám și asupra altui aspect: discontinuitatea revelației Lui meta-istorice, la fel cum Împărăția lui Dumnezeu are și o manifestare gradual-istorică și una discontinuă și eshatologică[191], nereductibile una la alta. Altfel este de neînțeles prin ce anume starea finită, iluminarea făpturii, izgonirea morții – pe scurt, „veacul viitor" – se deosebesc de starea prealabilă, aflată în expectativă, a veacului acestuia, în care moartea încă domină.

Astfel, ideea de Împărăție a lui Dumnezeu și cea de Duh Sfânt au o asemănare formală. Dar ea nu este numai formală. Învățătura despre Duhul Sfânt ca Împărăție a Tatălui, în calitatea ei de idee generală, își are fără îndoială rădăcinile în Evanghelie, iar apostolul Pavel îi dă și o fundamentare verbală. „Căci împărăția lui Dumnezeu... este dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt", le scrie el romanilor (*Romani* 14, 17). Ἐν Πνεύματι Ἁγίου, „în" sau „prin Duhul Sfânt", adică în neprihănirea, pacea și bucuria săvârșite de Duhul Sfânt. Tocmai starea subiectivă de neprihănire, pace și bucurie săvârșită de Duhul Sfânt este acea Împărăție a lui Dumnezeu, care se găsește „înăuntrul" nostru (*Luca* 17, 21), care este sămânța de muștar a credinței, abia vizibilă, semănată în suflet. Însă încolțind și arătându-se *deasupra* ogorului cu ce-i al meu și numai al meu, deasupra domeniului subiectivității, vlăstarul sâmburelui de credință devine obiectiv, cosmic, universal. Liturghia și Tainele, iată manifestările exterioare ale Împărăției lui Dumnezeu în viața bisericească; iar săvârșirea de minuni și proorocirile descoperă aceeași Împărăție în viața personală a sfinților plăcuți lui Dumnezeu. Și noi cu toții, zilnic, chemăm Plinătatea săvârșirii acestei Împărății, îl chemăm pe Duhul Sfânt. Căci, după cum arată Sf. Grigorie de Nyssa[192], Rugăciunea domnească (la *Matei* 6, 10 și la *Luca* 11, 2) prezenta o variantă notabilă, care a dispărut din textul modern, putând fi citită:

„Tatăl nostru... vie Împărăția Ta, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου" (*Matei* 6, 10 și actualul *Luca* 11, 2), și:

„Tatăl nostru... vie Duhul Tău cel Sfânt peste noi și să ne curețe pe noi, ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς" (vechiul *Luca* 11, 2).

Din confruntarea acestor variante ale unuia și aceluiași pasaj, Grigorie de Nyssa deduce identitatea sensului expresiilor: „Sfântul Duh" și „Împărăția lui Dumnezeu", adică faptul că „Duhul Sfânt este Împărăție, Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν". Apoi, sprijinindu-se pe această ultimă concluzie a sa, Sf. Grigorie dezvoltă remarcabila sa doctrină a Duhului ca „Împărăție a Tatălui și Ungere a Fiului"[193].

Împărăția presupune un împărat. Împărat este Tatăl și, prin urmare, în Duhul Sfânt se află măreția împărătească a Tatălui Însuși. Mai mult: Fiul, născut din veșnicie de către Tatăl, deoființă cu El, tot din veșnicie primește

în Duhul Sfânt slava împărătească, proprie Tatălui. Duhul îl încoronează pe Fiu cu slavă. Aceasta este activitatea de ungere a Duhului, și dacă El, în raport cu Tatăl, este Împărăția, atunci, în raport cu Fiul, este Ungerea, *Chrisma*. Grigorie de Nyssa supune încă o dată această concluzie a sa analizei cunoscutului psalm mesianic: „Te-a uns pe Tine, Dumnezeule, Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtașii Tăi" (*Psalmi* 44, 9; *Evrei* 1, 9). Cel ce unge este Tatăl, Cel uns este Fiul, Ungerea sau Untdelemnul bucuriei este Sfântul Duh[194].

Untdelemnul a fost întotdeauna un simbol al *bucuriei*, iar Duhul Sfânt este Mângâietorul, Paracletul, Dătătorul de Bucurie. El este Adevăratul Untdelemn, Untdelemnul prin excelență, Untdelemnul care îndulcește suferința inimii rănite, chinuite și distruse.

De aceea numele „Hristos" (Χριστός – מָשִׁיחַ, *Meshiah*, Mesia – Unsul) conține o indicație la trinitatea Ipostasurilor din Divinitate. „Mărturisirea acestui nume, spune Grigorie, conține învățătura despre Sfânta Treime, pentru că în acest nume este exprimată respectiv Fiecare din Persoanele în Care credem."[195] „În El cunoaștem noi și pe Cel Care Unge, și pe Unsul, și pe Cel prin Care este uns."[196] Raportul de ungere al Duhului cu Fiul este și mai precis arătat în cuvântul apostolului Petru către Corneliu: „(Adică despre) Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta" (*Fapte* 10, 38)[197]. În virtutea acestei Ungeri, El este din veac Hristos și Împărat, „este veșnic îmbrăcat cu mărirea împărătească a Duhului, în care și constă ungerea Lui"[198].

În acest fel, dacă mai înainte corelația Ipostasurilor se definea prin iubire, prin *dăruirea* de sine, printr-o epuizare intra-divină a Ipostasurilor, prin veșnică smerenie și *kenosis*, acum, dimpotrivă, ea se definește ca o veșnică restaurare și afirmare a Unuia de către Altul, ca proslăvire și maiestuozitate. „Este din veci slăvit Tatăl, care există mai înainte de veacuri, iar slava Tatălui este veșnicul Fiu (Tatăl, dăruindu-Se Fiului, își găsește în El slava Sa), la fel cum și slava Fiului este Duhul lui Hristos."[199]

Primul moment al vieții intra-divine, pe care l-am examinat mai înainte, consta din transmiterea reciprocă de iubire *tragică, sacrificială*, din epuizarea reciprocă de sine, din sărăcirea și umilirea Ipostasurilor; *cel de-al doilea* moment, pe care îl examinăm acum, este parcă o curgere inversă, aproape inaccesibilă în mod direct pentru noi, cei care n-am dobândit Duhul și cunoaștem îndeaproape doar pe Dumnezeul Jertfei. Pentru făptură nu a început încă restaurarea și slava, a cărei revelație o așteaptă, gemând și chinuindu-se (*cf. Romani* 8, 19-23). Dar în ordinea supra-temporală a vieții Trinitare este veșnic acest moment al iubirii *de răspuns*, al iubirii triumfătoare, care îl proslăvește pe Cel Care Iubește și-L restaurează; este transmiterea slavei de la un Ipostas la Altul. „Fiul se proslăvește prin Duhul, prin Fiul se proslăvește Tatăl; dimpotrivă, Fiul primește slava de la Tatăl, și Cel Unul-Născut se preface în slava Duhului, pentru că prin ce se proslăvește Tatăl, dacă nu prin slava Celui Unul-Născut și prin ce se proslăvește Fiul, dacă nu prin măreția Duhului?"[200] Astfel, Duhul Sfânt este Χρίσμα βασιλείας, Ungerea Împărăției, este Ἀξίωμα βασιλείας, Rangul Împărătesc. Dar aceste nume îi sunt aplicabile Lui pentru lucrarea Sa intra-Treimică; El nu este semnul

vieții divine, nu este demnitatea și atributul Divinității, ci „împărăția vie, esențială și personală, βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον"[201], tot o Persoană, a Cărei lucrare necondiționată (în calitate de A Treia Persoană a Sfintei Treimi) este de a fi Împărăția Tatălui și Ungerea Fiului.

O învățătură asemănătoare despre activitatea de ungere a Duhului a dezvoltat-o Sf. Irineu de Lyon[202]. Însă, fără să mă opresc la el, voi trece la Sf. Maxim Mărturisitorul. Iată cum gândește acesta:

> După Sf. Maxim Mărturisitorul[203], primele cuvinte ale rugăciunii *Tatăl nostru* „conțin o indicație la Tatăl, la Numele Tatălui și la Împărăția Tatălui, pentru ca de la începutul rugăciunii să ne deprindem a cinsti Treimea, chemând-O și închinându-ne Ei. Căci Numele lui Dumnezeu-Tatăl, fiind esențial și ipostatic, este Fiul Unul-Născut al Tatălui. Iar Împărăția lui Dumnezeu-Tatăl, fiind esențială și ipostatică, este Duhul Sfânt. Căci ceea ce Matei numește aici Împărăție, alt evanghelist numește Duh, spunând: «Vie Duhul Tău Sfânt ca să ne curețe». Căci Tatăl are acest Nume nu ca o achiziție nouă, și Împărăția noi nu o înțelegem ca o demnitate contemplată în El. Pentru că El nu a început să fie, nu începe să fie nici Tată, nici Împărat. Dar fiind dintotdeauna, El este întotdeauna Tată și Împărat, neavând câtuși de puțin început nici pentru existența Sa, nici pentru a fi Tată sau Împărat. Dacă El este Cel care este și este întotdeauna Tată și Împărat, atunci înseamnă că și Fiul și Sfântul Duh co-există întotdeauna, esențial și ipostatic, cu Tatăl; Ei există din El și în El natural, mai presus de cauză și cuvânt; dar nu după El au început să fie, nu conform legii cauzalității, nu mai târziu. Căci corelația Persoanelor Divinității are forța de existență în comun și nu ne permite să gândim că Unii dintre Cei ce se găsesc în corelația arătată ar fi după Ceilalți".

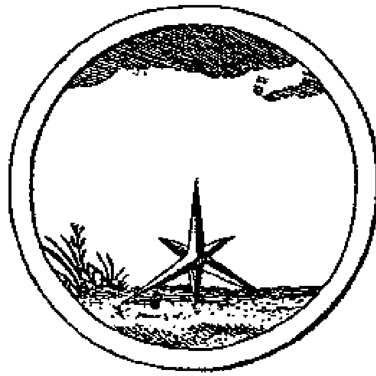
Așa învață Sf. Maxim Mărturisitorul.

În jurul Duhului Sfânt se concentrează toate nedumeririle, toate dificultățile și chinurile vieții noastre; iar în revelația Lui se află toate speranțele. Să ne rugăm deci *împreună* pentru ca Duhul Sfânt să se arate, să invocăm *împreună* cu tainica chemare a lui Simeon Noul Teolog[204]:

„Vino, lumină adevărată! Vino, viață veșnică! Vino, taină ascunsă! Vino, comoara mea fără nume! Vino, lucru negrăit! Vino, față ce fugi de înțelegerea omenească! Vino, veghe neîncetată. Vino, nădejde adevărată a celor ce caută mântuirea. Vino, înviere a morților. Vino, puternice: Tu totdeauna pe toate le săvârșești, le prefaci și le schimbi doar dintr-o mișcare de deget. Vino, Cel ce ești cu desăvârșire nevăzut, neatins, nepipăit. Vino, Tu, Cel ce rămâi permanent în nemișcare, deși în fiecare clipă vii la noi, cei ce zacem în cele mai de jos, cu toate că Tu locuiești în cele mai presus de toate cerurile. Vino, numele cel mai dorit și cel mai des întâlnit; însă a spune despre Tine că ești Tu sau a ști de ce natură și de ce gen ești – nu ne este dat nouă. Vino, bucurie veșnică. Vino, coroană ce nu Te veștejești. Vino, mantie a marelui Dumnezeu și Stăpân al nostru. Vino, brâu transparent precum cristalul și cu pietre scumpe împodobit. Vino, scut de neînvins. Vino, mantie împărătească și mână dreaptă a măreției sfinte. Vino: bietul meu suflet a avut și are nevoie de Tine. Vino, singuraticule, către un însingurat, căci sunt singur, după cum vezi. Vino, m-ai despărțit și m-ai făcut singur pe pământ. Vino, Te-ai prefăcut

în nevoia mea și ai făcut ca să am nevoie de Tine, de Tine, la care nimeni nu poate ajunge. Vino, răsuflare și viață a mea. Vino, mângâiere a ticălosului meu suflet. Vino, bucurie și slavă și mângâiere necurmată a mea. Mulțumire îți aduc Ție, pentru că aici, în mijlocul tulburării, al schimbării și învălmășelii, Tu Te-ai făcut de un duh cu mine și, cu toate că ești Dumnezeu Cel mai presus de toate, ai devenit pentru mine totul în toate! Băutură negrăită, Tu nu poți fi nicidecum luată de la mine, și Te prelingi neîncetat în gura sufletului meu și curgi din belșug în izvorul inimii mele. Haină strălucitoare care și pe demoni îi arzi. Jertfă curățitoare. Mă speli cu lacrimi neîncetate și sfinte, vărsate din belșug datorită prezenței Tale de cei la care vii. Mulțumire îți aduc Ție, pentru că zi neînserată Te-ai făcut pentru mine și soare de partea aceasta a asfințitului: Tu nu ai unde Te ascunde și cu slava Ta umpli lumile. Niciodată nu Te-ai ascuns de cineva, dar noi înșine ne ascundem de Tine, atâta timp cât nu vrem să venim la Tine. Căci unde Te-ai putea ascunde, dacă nu ai loc pentru odihnă? Sau de ce Te-ai ascunde Tu, care nu disprețuiești pe nici unul dintre noi, care nu Te temi de nimic? Și acum fă-ți din mine cort de rugăciune, blândule Doamne, și sălășluiește în mine și nu Te desprinde până la moarte, nu Te despărți de mine, robul Tău, pentru ca eu și la sfârșitul meu, și după sfârșitul meu să mă găsesc și să împărățesc cu Tine, care ești Dumnezeu peste toți împărații. Rămâi, Doamne, și nu mă lăsa singur, ca atunci când vor veni dușmanii mei, care tot timpul așteaptă să-mi înghită sufletul, să Te găsească și ei sălășluind în mine și să fugă de tot și să nu izbutească asupra mea, fiindcă Te vor vedea pe Tine, cel mai puternic dintre toate, stând acolo, înlăuntrul meu, mutat în lăcașul umilitului meu suflet. Cu adevărat, precum nu m-ai uitat pe mine, Doamne, când eram în lume, și precum fără știrea mea m-ai ales pe mine și m-ai îndepărtat de lume și m-ai pus în fața slavei Tale: tot așa apără-mă și acum prin sălășluirea Ta în mine, acum când sunt cu totul neclintit, întotdeauna nemișcat, pentru ca văzându-Te în fiecare zi, eu, muritorul, să trăiesc având-Te pe Tine, ca eu, sărmanul, să fiu întotdeauna bogat. Așa voi fi mai puternic decât toți împărații: și gustând și sorbind din Tine, și înveșmântându-mă în fiecare ceas în Tine, să mă desfăt cu mângâierea cea negrăită a fericirii. Pentru că Tu ești tot binele și toată podoaba și toată dulceața, și Ție Ți se aseamănă slava Sfintei Treimi celei deoființă, care se proslăvește în Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt și care este cunoscută și cinstită și lăudată de toată adunarea credincioșilor acum și întotdeauna până la nemărginirea veacurilor. Amin".

Amin. Amin. Amin.



Quocumque ferar. Drept din toate părțile

VII. Scrisoarea a VI-a: *Contradicția*

Prin Duhul Sfânt, prin Duhul Adevărului se vestește făpturii Adevărul. Aici, în momentul când conștiința se ridică deasupra „dublului hotar al spațiului și timpurilor" și intră în veșnicie, aici, în clipa aceasta a vestirii, Cel ce vestește Adevărul și Adevărul vestit coincid total. În manifestarea Duhului Adevărului, adică în lumina taborică, *forma* Adevărului și *conținutul* Adevărului sunt același lucru. Însă, percepută și însușită de către făptură, cunoașterea Adevărului coboară în timp și spațiu, în timpul varietății persoanelor și în spațiul varietății societății. Prin unitatea imediată a formei și conținutului este supusă unei rupturi duble, și *cunoașterea Adevărului* devine *o cunoaștere despre Adevăr*. Iar o cunoaștere despre Adevăr este *adevăr*.

Fără îndoială că alături de Adevăr există în mod necesar și *adevărul*, dacă alături de Dumnezeu există și *făptura*. Existența adevărului nu este decât o altă expresie a faptului însuși de existență a făpturii ca atare, adică a făpturii care se găsește în timp prin multiplicitatea sa personală și în spațiu prin multiplicitatea sa socială. Prezența adevărului este echivalentă cu prezența făpturii. Dar există oare făptura însăși?

Problema e că, filozofic, nu se poate răspunde dinainte la această întrebare. Făptura este făptură tocmai în virtutea faptului că nu este Existența Absolut Necesară și, prin urmare, existența ei nu poate fi câtuși de puțin dedusă nici din *ideea* de Adevăr, acest prim motor al oricărei înțelegeri, dar nici chiar din *faptul* existenței Adevărului, din Dumnezeu.

În pofida acosmismului lui Spinoza și a panteismului majorității gânditorilor, din natura lui Dumnezeu nu se poate deduce nimic cu privire la existența lumii, căci actul creațiunii – oricum l-am considera: fie ca un act instantaneu și tangibil în mod istoric, fie ca un act progresiv și revărsat peste întregul timp istoric, fie ca revelându-se într-un proces istoric infinit, fie, în

sfârșit, ca un act pre-etern –, cu toată varietatea de interpretări pe care le oferă, acest act trebuie inevitabil conceput ca *liber*, adică provenit din Dumnezeu în afara necesității[205].

Existența făpturii, adică a neputinței noastre, repet, nu este deductibilă nici prin cele mai subtile raționamente și, dacă gânditorii încearcă totuși s-o facă, se poate spune cu anticipație sau că procedează la un truc logic sau că abolesc statutul de făptură, dat de Dumnezeu, al făpturii, coborând făptura, care este o persoană, deși neputincioasă, de la nivelul unei existențe teomorfe și creatoare, la nivelul comun al unei existențe abstracte, de atribut sau mod al Divinității. Așadar, existența adevărului *nu poate fi dedusă*, ci numai *demonstrată* prin experiență: prin experiența vieții, noi descoperim și asemănarea noastră cu Dumnezeu, și neputința noastră; numai experiența vieții ne descoperă persoana noastră și libertatea noastră spirituală. Nu-i stă în putere filozofiei să deducă *faptul adevărului*; dar dacă el îi este deja dat filozofiei, ea are datoria să întrebe despre proprietățile, structura și natura adevărului uman, adevăr care, deși dat de Dumnezeu, este dat totuși în omenire și omenirii. Cu alte cuvinte, este *legitimă* întrebarea privitoare la structura formală a adevărului, la organizarea lui rațională, atunci când conținutul lui este însuși Adevărul. Sau, e încă oportun să ne întrebăm, cum se prezintă Adevărul divin rațiunii umane?

Pentru a răspunde la întrebarea despre structura logică a adevărului, trebuie să ținem minte că adevărul este adevăr anume relativ la Adevăr și nu la altceva, adică se află într-o anumită concordanță cu Adevărul. *Forma* adevărului este capabilă să mențină conținutul său, Adevărul, numai atunci când, într-un *anumit* fel – chiar și în mod simbolic –, are în sine ceva din Adevăr. Cu alte cuvinte, *adevărul* trebuie să fie în mod necesar emblema unei anumite proprietăți fundamentale a *Adevărului*. Sau, în sfârșit, fiind *acum și aici*, el trebuie să fie simbolul Veșniciei.

Deși dat în făptură, adevărul trebuie să fie monograma Divinității. Fiind de aici, el trebuie să fie ca și când n-ar fi de aici. Prin culorile contingenței, el trebuie să contureze Necontingentul. În vasul fragil al cuvintelor omenești trebuie să încapă pururea indestructibilul Adamant al Dumnezeirii. Făptura se zbuciumă și se zvârcolește în răbufnirile viforoase ale Timpului; dar adevărul trebuie să rămână. Făptura se naște și moare și generații după generații se succed, dar adevărul trebuie să fie nesupus putrezirii. Oamenii polemizează și se contrazic; dar adevărul trebuie să fie indiscutabil și mai presus de orice controversă. Opiniile oamenilor se schimbă de la țară la țară și din an în an; dar adevărul pretutindeni și întotdeauna este unul și identic cu sine. Pe scurt, „adevărul este ceva în care toți au crezut pretutindeni și întotdeauna, deoarece fiind universal în realitate și în sensul propriu al cuvântului, așa cum arată însăși semnificația și sensul cuvântului, este ceea ce cuprinde pe cât posibil totul, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit*"[206]. Dar această cerință poate fi satisfăcută numai „dacă urmăm universalul, vechiul și consensul, *si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*"[207]. *Orice adevăr trebuie să fie o formulă necondiționată*.

Dar cum e posibil acest lucru? Cum se poate construi formula *necondiționată* a Adevărului divin din materialul *condiționat* al minții omenești?

Cunoștința este dată sub forma unei oarecare judecăți, altfel spus, ca sinteză dintre un oarecare subiect S și un oarecare predicat P. De aici nu este exclusă nici judecata analitică, nici chiar cea de identitate, căci și în ele subiectul și predicatul sunt, într-un sens, diferite; mai întâi trebuie făcută distincția între ele, pentru a le reuni ulterior[208]. Or, dacă orice judecată este *sinteza* unei dualități, atunci de ce n-ar fi posibilă și o *altă* sinteză, dintre subiectul dat S și *un alt* predicat P? Apoi, de ce subiectul dat S nu ar putea fi relaționat cu negația lui P, cu non-P? E clar că orice judecată este *contingentă*, adică i se poate opune o obiecție sub forma unei alte judecăți contrare și chiar contradictorii. Și dacă până acum și până aici nu a intervenit nici o obiecție de acest fel, faptul acesta nu garantează deloc caracterul irefutabil al judecății noastre altă dată și altundeva.

Viața este infinit mai bogată decât definițiile rațiunii și de aceea nici o formulă nu poate cuprinde toată plinătatea vieții. Deci nici o formulă nu poate substitui viața însăși în creația ei, în edificarea noului în fiecare moment și pretutindeni. Prin urmare, întotdeauna și pretutindeni, definițiile rațiunii sunt și vor fi supuse unor obiecții. Obiecțiile cu privire la formulă sunt ele însele formule, contra-judecăți, care rezultă din aspecte ale vieții complementare aspectului dat, din aspecte ale judecății care sunt contrare sau chiar contradictorii în raport cu formula dată, supusă contestării.

O formulă rațională poate fi mai presus de atacurile vieții atunci și numai atunci când *absoarbe întreaga viață* cu toată diversitatea și cu toate contradicțiile ei prezente și viitoare. O formulă rațională nu poate fi adevăr decât atunci când, ca să zicem așa, prevede toate obiecțiile și le răspunde. Dar pentru *a prevedea* toate obiecțiile, nu ele trebuie luate în mod concret, ci *limita* lor. De aici rezultă că adevărul este o judecată care conține în sine și limita tuturor respingerilor ei sau, altfel spus, adevărul este o judecată *care se contrazice pe ea însăși*.

Caracterul necondiționat al adevărului, din punct de vedere formal, constă chiar în faptul că el își presupune și își acceptă *anticipat* negația și răspunde îndoielii privitoare la autenticitatea sa *primind* în sine această îndoială, chiar în limita ei. Adevărul este adevăr tocmai pentru că nu se teme de nici un fel de contestații; și nu se teme deoarece el însuși vorbește contra sa mai mult decât poate să spună orice negație; dar această negație de sine adevărul o combină cu o afirmație. Pentru rațiune, *adevărul este o contradicție* și această contradicție devine evidentă imediat ce adevărul primește o formulare verbală. Fiecare dintre propozițiile contradictorii este conținută în judecata adevărului și de aceea prezența fiecăreia este demonstrabilă în mod necesar cu același grad de convingere. Teza și antiteza formează *împreună* expresia adevărului. Cu alte cuvinte, adevărul este o *antinomie și nu poate să nu fie astfel*[209].

De fapt, nici nu trebuie să fie altfel, căci se poate afirma dinainte că pentru cunoașterea adevărului este nevoie de viață duhovnicească și, prin urmare, de asceză. Or, asceza rațiunii este credința, adică renunțarea la sine. Actul de renunțare la sine al rațiunii este chiar exprimarea unei antinomii. Într-adevăr, numai într-o antinomie se poate *crede*; orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către rațiune, fiindcă nu depășește hotarul izolării egoiste a rațiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci rațiunea, frecventându-și întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, nu ar vedea obiectul extra-rațional și, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinței. Acest punct de sprijin este *dogma*. De la dogmă începe chiar mântuirea noastră, căci numai dogma, fiind antinomică, nu ne îngrădește libertatea și dă curs liber credinței benevole sau necredinței viclene. Căci nu poți *forța* pe cineva să creadă, așa cum nici nu-l poți forța să nu creadă; după cum spune Fericitul Augustin[210], *„nemo credit nisi volens*, nimeni nu crede altfel decât benevol"[211].

Cele de mai sus au fost spuse pentru simplificarea lucrurilor, presupunând că în logică plecăm de la judecăți; și atunci adevărul s-a dovedit a fi *o antinomie a judecăților*. Dar nu e greu de văzut că, din alt punct de vedere, conform logicii *conceptelor*, am fi ajuns la un rezultat asemănător, și anume că adevărul este *o antinomie a conceptelor*. Desigur, cele două concluzii se reduc la una singură, căci antinomia conceptelor nu este decât din punct de vedere *psihologic* ceva diferit de antinomia judecăților. Căci fiecare concept poate fi transformat într-o judecată corespondentă și invers. Din punct de vedere logic, în general există în rațiune elemente ce țin de genuri conjugate, iar aceste elemente pot fi reduse unul la altul și de aceea se pot substitui unul altuia în raționamente, așa că teoria lor formală este una și aceeași. Dar nu acest lucru este important pentru noi, ci numai legătura *antinomică* dintre elemente în adevăr.

Adevărul este o antinomie. Această concluzie importantă a reflecțiilor noastre pretinde o exprimare mai riguroasă. Cu alte cuvinte, este necesară *o teorie* formală și logică *a antinomiei*. Iată una dintre căile comode de a ajunge la ea. Este fundamentată pe algoritmul logistic[212], ce se pretează foarte bine la transcripția abreviată a operațiilor logice. De aceea, înainte de a prezenta sistemul nostru, ar fi util să ne amintim semnificația unor simboluri logistice. După cum se știe, principiul prim și esențial al metodelor simbolice moderne ale logicii este

$$p \supset q \qquad (I),$$

adică principiul *implicației* (dacă p și q reprezintă propoziții) și al *incluziunii* (dacă p și q reprezintă clase). Pentru a face mai precisă expunerea noastră, prin p și q vom înțelege propoziții, adică produse ale unui act de judecată, deși am fi la fel de îndreptățiți să notăm și *clasele* cu aceleași simboluri. Dar fie că „⊃" este semnul *implicației*, fie că este al *incluziunii* – sau, cu alte cuvinte, dacă prin p și q se înțeleg fie propoziții, fie clase –, formula noastră (I) exprimă în esență *unul și același* fapt: că adevărul lui q este în relație cu adevărul lui p; acest fapt este exprimat prin cuvintele: „prin urmare", „înseamnă", „ergo".

p ⊃ q, adică: „p, prin urmare q", „p, deci q". Acest „prin urmare", acest „deci", acest „ergo", sub forma dezvoltată, exprimă sensul că:

„dacă p este adevărat, atunci și q este adevărat";

sau:

„dacă q este fals, atunci și p este fals";

sau:

„nu se poate ca p să fie adevărat, iar q fals";

sau, în sfârșit (expresia cea mai preferabilă, datorită lipsei de ambiguitate):

„sau p este fals, sau q este adevărat"[213].

Această ultimă formulare permite să fie înțeleasă echivalența operației de incluziune „$\supset$" și a operației de *adițiune* logică „$\cup$". Într-adevăr, combinația simbolurilor

$$p \cup q \qquad \text{(II)},$$

adică operația de adițiune logică, nu înseamnă altceva decât caracterul alternativ al factorilor p și q:

„sau p este fals, sau q este adevărat";

sau, în formă simplificată:

„p sau q"[214].

De aici rezultă clar că se poate scrie ecuația logică a celor două operații, și anume:

$$p \supset q \;.=.\; -p \cup q \qquad \text{(III)},$$

unde semnul „–" înaintea lui p semnifică negația („négation") sau, mai precis, negativul („négative") al lui p; căci în general, în logistică, orice simbol însoțit de semnul „–" dă negativul său[215].

Mai amintim în continuare că semnul „$\cap$" este un operator al *înmulțirii* logice – adică, plasat între două simboluri sau grupuri de simboluri, el indică coexistența (conjuncția) acestor simboluri sau grupuri de simboluri[216]. Să mai amintim, în sfârșit, și că prin simbolul V se notează „adevărul", *Veritas*, iar prin simbolul V răsturnat, adică prin Λ, se marchează „negația adevărului", „–V" sau „falsul"[217], și atunci dispunem de toate datele pentru a defini logic antinomia P și expresia schemelor ei; este tocmai ceea ce căutăm.

Reflecțiile noastre despre antinomie decurg, în mod firesc, din procedeul reducerii la absurd, raționament aplicat în matematică de către Euclid pentru demonstrarea celei de-a XII-a propoziții din cartea a IX-a a *Principiilor*[218], iar în filozofie este întrebuințat de către dogmatiști pentru a respinge radical argumentele sceptice îndreptate împotriva caracterului demonstrabil al adevărului[219]; acest procedeu a fost frecvent întrebuințat mai târziu atât de către matematicieni, cât și de către filozofi[220] și s-a răspândit chiar în cercurile largi ale societății, slujind scopurilor dialecticii de salon sau în familie, după cum rezultă, de exemplu, dintr-o descriere făcută de Turgheniev în romanul *Rudin*[221]. În pofida faptului că este foarte răspândit în uzul practic, procedeul a fost mult timp ignorat de către teoria logică a raționamentelor, și de-abia cu vreo zece ani în urmă a fost semnalat de un adept al logisticii, G. Vailati din școala lui Peano[222].

Totuși, nici publicul larg, care l-a utilizat aproape inconștient, nici filozofii și matematicienii, care l-au întrebuințat în mod semi-conștient, nici chiar Vailati, care îl înțelesese în teorie, n-au remarcat că acest procedeu este insuficient pentru atingerea scopurilor propuse, și nici nu au observat raportul lui cu teoria antinomiei.

În simbolica logisticii, această metodă se exprimă printr-o formulă simplă:

$$-p \supset p \,.\supset.\, p \qquad \text{(IV)},$$

adică „dacă negativul unei propoziții (sau, respectiv, al unei clase) implică această propoziție (sau, respectiv, această clasă) pe care o neagă, atunci propoziția este adevărată, *si la négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie*"[223].

Logica explică și justifică acest raționament paradoxal. Într-adevăr, conform formulei (III),

$$-p \supset p \;.=.\; -(-p) \cup p \qquad \text{(III')};$$

dar, conform principiului dublei negații[224]:

$$(-p) = p \qquad \text{(V)}$$

și, prin urmare:

$$-p \supset p \;.=.\; p \cup p \qquad \text{(III'')}.$$

Dar se înțelege că alternativa „p ∪ p", adică „p sau p", atrage după sine irefutabila afirmație a lui p, așa încât:

$$p \cup p \,.\supset.\, p \qquad \text{(VI)}$$

adică:

$$-p \supset p \,.\supset.\, p,$$

ceea ce era de demonstrat.

Iată calea indicată de logică. Dar este suficientă? Cu alte cuvinte, raționamentul lui Euclid și al altora ca el este riguros demonstrativ? Desigur că nu. Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să-l notăm pe –p cu q:

$$-p = q \qquad \text{(VII)}.$$

Este clar că nu avem nici un motiv să excludem anticipat, și pentru q, posibilitatea celor spuse până aici despre p, adică să nu admitem că formula (IV) îi este aplicabilă și lui q. Deci nu este exclusă posibilitatea ca

$$-q \supset q \,.\supset.\, q \qquad \text{(VIII)}$$

sau, substituind termenii corespondenți din formula (VII):

$$-(-p) \supset (-p) \,.\supset.\, -p \qquad \text{(VIII')}$$

sau, în sfârșit, în virtutea formulei (V):

$$p \supset -p \,.\supset.\, -p \qquad \text{(IX)}$$

Așa încât nu numai p (V) este demonstrat, ci și non-p (IX). Astfel am obținut două demonstrații la fel de neîndoielnice, care compun antinomia P. Iată deci

SCHEMA LOGICĂ A ANTINOMIEI

P:

TEZA p:

Se poate presupune sau teza p, sau negația ei, antiteza –p. În primul caz nu este necesar să demonstrăm teza, iar în cel de-al doilea caz, după cum se poate constata, din antiteză se deduce din nou teza, așa că obținem alternativa: „sau teza, sau teza":

$$p \cup p,$$

adică se afirmă teza p.

În formulă:

$$-p \supset p \,.\supset.\, p \cup p \,.\supset.\, p$$

Așadar, dacă afirmăm în mod direct teza sau dacă o negăm, oricum nu o putem ocoli.

ANTITEZA –p:

Se poate presupune sau antiteza –p sau negația ei, anti-antiteza –(–p). În primul caz nu este necesar să demonstrăm antiteza, iar în al doilea caz se constată că din teză se deduce din nou antiteza, așa că obținem alternativa: „sau antiteza, sau antiteza":

$$-p \cup -p,$$

adică se afirmă antiteza –p.

În formulă:

$$-(-p) \supset p \,.\supset.\, -p \cup -p \,.\supset.\, -p$$

Așadar, dacă afirmăm în mod direct antiteza sau dacă o negăm, oricum nu o putem ocoli.

Folosind metode şi operaţii de logică pură, am demonstrat posibilitatea antinomiei în cel mai riguros sens al cuvântului.

De aici, în primul rând, este necesar să tragem concluzia privitoare la caracterul insuficient al formulei logice (IV), care se aplică la demonstraţia unei teze p, dacă nu este exclusă posibilitatea formulei (IX); prezenţa tezei nu garantează câtuşi de puţin inexistenţa antitezei; dimpotrivă, teza presupune *întotdeauna* antiteza în domeniul spiritului şi o presupune *adeseori* în alte domenii. Cu alte cuvinte, de fiecare dată este necesar nu numai să ne convingem de adevărul tezei p, ci şi să verificăm dacă ea nu este jumătatea unei antinomii P.

Apoi, procesul propus ne permite să dăm următoarea definiţie simbolică a antinomiei:

$$P = (p \cap \ p) \cap V \qquad (X),$$

pentru înţelegerea căreia e necesar să ţinem minte că V este semnul adevărului, *Veritas*, iar „∩" este operatorul înmulţirii logice, adică simbolul coexistenţei termenilor între care este plasat. Traducând formula (X) în limbaj obişnuit, vom spune: „Antinomia este o propoziţie care, fiind adevărată, conţine totodată şi teza *şi* antiteza, aşa încât nici o obiecţie nu o poate afecta". Iar adăugarea simbolului V, plasând antinomia *mai presus* de nivelul comun al raţiunii, distinge antinomia P de falsul Λ (V răsturnat sau –V), care se află în planul raţional şi se defineşte prin formula[225]:

$$\Lambda = p \cap \neg p \qquad (XI).$$

Dar ce este acest factor V în definiţia antinomiei? Din punct de vedere *formal*, el este rezultatul unui proces care stabileşte într-un fel sau altul că P este adevărată, pe când celelalte două procese dovedesc că P, prin structura sa, reprezintă p şi, de asemenea, –p. Astfel, în logica pură, V nu indică în definiţia lui P decât *situaţia* acesteia şi atitudinea ce trebuie adoptată faţă de ea; V, ca să zicem aşa, este faţă de P ca un deget care arată spre cer, dar nu este o parte componentă a structurii lui P. Prin componenţa sa, P nu se deosebeşte câtuşi de puţin de simpla contradicţie Λ şi, prin urmare, în domeniul raţional, *doar autoritatea* este acel deget care marchează veridicitatea lui P în comparaţie cu Λ. Iată de ce pentru catolicism, care s-a cufundat în psihic, deci în raţional, dar care are totuşi ca *obiect* spiritualul şi, prin urmare, antinomicul, iată deci de ce pentru catolicism autoritatea este *totul*, şi *fără* autoritatea de fier, fără indicaţiile papei, catolicul nu are forţa de a trăi. În plan suprasensibil şi deci supraraţional, factorul V din definiţia antinomiei reprezintă un semn caracteristic al ei, unitatea ei suprasensibilă. În Duhul Sfânt, această unitate, această realitate sunt resimţite şi cunoscute în mod direct.

Pentru mai multă claritate, formula (X) poate fi dezvoltată şi transcrisă astfel:

$$-p \supset p \,.\, \cap \,.\, p \supset -p : \supset : (p \cap -p) \cap -\Lambda = P \qquad (XII),$$

adică: „dacă antiteza atrage după sine teza şi totodată teza atrage după sine antiteza, atunci ansamblul format de teză şi antiteză, dacă nu este fals, este o antinomie". Aceasta este *formula antinomiei*. Nu este greu de constatat că Immanuel Kant încerca să adapteze la *această* schemă antinomiile sale. De altfel, într-un mod mai mult sau mai puţin evident, la această schemă sunt în general adaptate toate antinomiile pe care le expune filozofia[226].

Aşadar, adevărul este o antinomie. Însuşi cuvântul „antinomie", ca termen filozofic, este foarte recent; nu apare înainte de Kant, dar şi el îl utilizează de-abia în *Critica raţiunii pure*, adică în anul 1781. Anterior, fusese un termen juridic şi, în parte, teologic. Dar pe cât de târziu apare termenul „antinomie",

pe atât de timpuriu apare *ideea* de caracter „auto-contradictoriu" al raţiunii, pusă acum în legătură cu acest termen. Se poate chiar presupune că această idee a apărut iniţial ca simplă reflectare a organizării complexe, fertilă în opoziţii, proprie atât individului, cât şi societăţii anticei Elade.

„Pe ce se bazează superioritatea intelectului grec?" întreabă un istoric al gândirii elene. „Secretul progresului său uimitor, răspunde el[227], constă în *combinaţia contrariilor*. O extraordinară bogăţie a fanteziei creatoare şi, alături de ea, îndoiala întotdeauna trează, cercetătoare, care nu cedează în faţa nici unei îndrăzneli; o capacitate puternică de a generaliza alăturată unui acut spirit de observaţie, care depistează toate particularităţile fenomenului; o religie care îi satisfăcea pe deplin necesităţile sufleteşti şi nu încătuşa raţiunea, care analiza creaţiile ei. La toate acestea trebuie să adăugăm numeroasele centre spirituale rivale, care se concurau reciproc, permanenta fricţiune dintre forţe, care excludea orice posibilitate de stagnare şi, în fine, o organizare politică şi socială destul de strictă pentru a pune stavilă «aspiraţiilor uşuratice şi puerile» ale imprudenţilor şi destul de elastică pentru a nu îngrădi avântul îndrăzneţ al intelectelor superioare. În această combinaţie de daruri şi circumstanţe se poate întrezări izvorul preeminenţei la care spiritul elen a ajuns în domeniul cercetării ştiinţifice." Dar cum începe percepţia vie a antinomicităţii?

Trăia în Asia Mică un om de o inteligenţă tragică, poate cel mai sensibil la adevăr dintre toţi filozofii Antichităţii. Cel puţin, nu avea acea uscăciune interioară care prea adesea mortifică sufletul gânditorilor de profesie. Iată de ce contemporanii l-au numit ὁ Σκοτεινός, Obscurul. Iar numele lui era Heraclit. Şi, după cum se spunea, el toată viaţa a deplâns starea tragică a sa şi a lumii[228].

Acest Heraclit a fost primul care a simţit în mod clar că există Dumnezeu-Cuvântul, a descoperit pentru prima dată armonia supremă şi unitatea supralumească a existenţei. „Nu pe mine ascultându-mă, ci ascultând Adevărul, spunea el, este înţelept să recunoaştem că toate sunt una"; „Înţelepciunea este una (prin ea se înţelege acea Raţiune care guvernează totul prin totul)"; „Raţiunea este pentru toţi una şi aceeaşi..." Tocmai acest filozof, care aspira la „inima impasibilă a Adevărului incontestabil", după cum se exprima Parmenide[229], nu a încetat toată viaţa să insiste asupra divizării, fracţionării şi caracterului antinomic al vieţii noastre pământeşti. Descoperind armonia desăvârşită a Cuvântului, cu toată acuitatea posibilă pentru cineva care a trăit înainte de Hristos, a văzut discordia lăuntrică a lumii. Ulterior, descoperirea au făcut-o şi alţii, în repetate rânduri, şi chiar păianjenii şi bucuria lui Spinoza când auzea vorbindu-se despre război[230] pot fi puse pe seama unei contemplaţii a Substanţei unice. E posibil chiar ca la apostolul Pavel, într-o formă purificată şi spiritualizată, să se manifeste acelaşi sentiment pios şi exaltat când, în *Epistola către Romani*, contemplă de la înălţimea veşniciei orbirea poporului evreu.

Dar la acest „creştin anterior creştinismului"[231], această nouă percepţie a dualismului dintre cele de jos şi cele de sus era şi mai acută, deoarece era cu totul neîmpăcată. „Oamenii trebuie să ştie, exclamă el, că războiul este

pretutindeni și că dreptatea este dușmănie, căci totul se naște și totul dispare datorită dușmăniei." „Războiul este strămoșul și stăpânitorul a toate..." „Oamenii (oameni fără minte! oare nu pe voi v-a deplâns toată viața filozoful?) nu înțeleg în ce fel se acordă contrariile. Armonia lumii constă dintr-o combinație de tensiuni și atenuări, cum se întâmplă în cazul unui arc sau al unei lire (când se întinde și se slăbește coarda). Reacția apropie. Din contrarii se formează o armonie perfectă. Totul se produce datorită disensiunii." Și de aceea „unește întregul cu neîntregul, acordatul și non-acordatul, consonantul și disonantul. Totul dă una și una dă totul". „Pentru Dumnezeu totul este frumusețe, bine și justețe; pentru oameni un lucru este just, altul nu." Lumea este tragic de frumoasă în diviziunea ei. Armonia sa constă în disonanță, unitatea ei – în discordie. Astfel se prezintă doctrina paradoxală a lui Heraclit, care a fost mai apoi dezvoltată în mod paradoxal de către Friedrich Nietzsche, în a sa teorie a „optimismului tragic". Tonul fundamental al sentimentelor sale, seva și floarea lor sunt perfect definite doar de un fragment alcătuit numai dintr-un singur cuvânt: „ΑΓΧΙΒΑΣΙΗ, CONTRADICȚIE"[232].

Contradicție! Îți vine să repeți după Heraclit plângerea lui, care rămâne și acum actuală: „Oamenii nu înțeleg acest adevăr, existent totdeauna, până nu aud vorbindu-se despre el; nu-l înțeleg nici atunci când aud prima dată vorbindu-se de el. Căci, deși totul se petrece conform acestui adevăr, se dovedește că oamenii nu înțeleg când în experiența lor se ciocnesc de cuvintele și faptele pe care le expun eu [citește: ἀγχιβασίη], înțelegând fiecare fenomen conform naturii și explicându-l în fond. Altor oameni le scapă ceea ce fac în stare de veghe, așa cum uită ceea ce săvârșesc în vis".

Numele glorioase ale eleaților trebuie plasate imediat după cel al lui Heraclit în istoria ideii de antinomie. După părerea lor, rațiunea se încurcă în contradicții de neînvins, de vreme ce vrea să se atașeze definitiv de această lume fracționată egoist atât în timp, cât și în spațiu. Dar spusele bărbaților școlii eleate sunt prea cunoscute pentru a le mai repeta aici.

Un mare apărător al caracterului antinomic al conștiinței a fost Platon, deși până în prezent nu este înțeles din această perspectivă. Majoritatea dialogurilor sale nu sunt decât antinomii titanice, dramatizate artistic și dezvoltate cât se poate de meticulos. Însăși pasiunea lui Platon pentru forma dialogică de expunere a opiniilor, adică pentru forma contradictorie, sugerează deja natura antinomică a gândirii sale; însă aceasta devine și mai palpabilă dacă observăm că aproape fiecare dialog agravează și mai mult contradicția și adâncește prăpastia dintre „da" și „nu", dintre teză și antiteză, fără să tranșeze câtuși de puțin problema în favoarea uneia sau alteia. Una din două: avem a face *sau* cu un excelent antinomism, *sau* cu o filozofie foarte nereușită a rațiunii integrale.

În sfârșit, printre marii reprezentanți și creatori ai antinomismului, trebuie să-l amintim pe cardinalul Nicolaus Cusanus, cu doctrina sa despre *coincidentia oppositorum*, adică despre coincidența în Dumnezeu a definițiilor opuse; această doctrină și-a aflat o originală și semnificativă expresie în ale sale *Aplicații ale matematicii la teologie*, care, din păcate, au rămas nestudiate și ignorate de către istoricii gândirii[233].

În legătură cu celelalte nume, ca Hegel, Fichte, Schelling, Renouvier etc., nu știu dacă mai este nevoie să le amintim, fiind destul de cunoscute. În sfârșit, numele „pragmatiștilor" contemporani[234] pot fi de asemenea înscrise în cartea de aur a istoriei antinomismului.

Cunoașterea contradicției și dragostea de contradicție, împreună cu scepticismul antic, au fost, se pare, aportul cel mai important al Antichității. Noi nu trebuie, n-avem voie să mânjim *contradicția* cu aluatul „filozofemelor" noastre! Să lăsăm contradicția să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri și noi nu putem să înlăturăm *efectiv* aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm. Dacă rațiunea cunoscătoare este fragmentată, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăși nu trebuie să ne prefacem că așa ceva nu există. Efortul neputincios al rațiunii omenești de a concilia contradicțiile, tentativa indolentă de a reacționa ar fi trebuit de mult respinse prin recunoașterea alertă a *contradictoriului*[235].

Toată *Cartea lui Iov* constă din această trăire condensată a contradicției, fiind construită în întregime pe ideea de antinomie. Aici, Dumnezeu „ne amintește că omul nu este *măsura creației*", că „universul este construit după un plan care depășește infinit de mult rațiunea omenească"[236]. Dorințele și faptele lui Dumnezeu sunt esențialmente incomprehensibile pentru om, și de aceea îi par lui necugetate (*Iov* 23). „Nu putem să-L ajungem cu priceperea noastră... El însă nu-și pogoară privirile asupra nici unuia dintre cei ce se cred pe sine înțelepți" (*Iov* 37, 23-24). „Totul este taină, spune Dostoievski, în toate este taina lui Dumnezeu... Și dacă-i taină, cu atât mai bine: ea îi e inimii spre spaimă și mirare, și spaima asta e pentru înveselirea inimii... Tocmai pentru că-i taină, e și mai sublimă..."[237] Misterul dezordinii morale îl uimește pe Iov cu măreția sa, iar prietenii lui nici nu îl observă (*Iov* 21). „Puneți degetul pe buzele voastre", iată un gest de tăcere și taină, același gest cu care este adesea pictat pe icoane Ioan, Văzătorul de Taine.

Tainele religiei nu sunt secrete pe care nu trebuie să le divulgăm, nu sunt parole convenționale de complotiști, ci *trăiri* inexprimabile, negrăite și indescriptibile, care nu pot fi altfel îmbrăcate în cuvânt decât sub forma contradicției, care este totodată și „da" și „nu". Ea este „taină... mai presus de înțelegere". Iată de ce, devenind cântare bisericească, entuziasmul sufletesc îmbracă în mod inevitabil vălul unui joc *sui generis* de concepte. Toată slujba bisericească, mai ales canoanele și stihirele, este impregnată de ingeniozitatea mereu clocotindă a comparațiilor antitetice și a afirmațiilor antinomice. Contradicția! Ea este totdeauna taina sufletului, taina rugăciunii și dragostei. Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât mai clare sunt contradicțiile. Acolo, în Ierusalimul Ceresc, ele nu există. Însă aici contradicțiile există în toate; nici structurile sociale, nici argumentele filozofice nu le vor aboli. Ceva măreț, de mult dorit și totuși imprevizibil, marea Bucurie Neașteptată se va ivi brusc, va cuprinde întregul cerc al existenței pământești, îl va zgudui, va răsuci cerul așa cum se răsucește un sul de hârtie, va spăla pământul, va da noi forțe, pe toate le va reînnoi, pe toate le va preface, lucrurile cele mai simple și de fiecare zi le va arăta într-o strălucire orbitoare de frumusețe cerească. Atunci nu vor exista contradicții, nu va exista nici

raţiunea chinuită de ele. Iar acum, cu cât mai mult străluceşte Adevărul Luminii în Trei Străluciri, arătată de Hristos şi oglindită în cei drepţi, Adevărul Luminii în care contradicţia veacului acestuia este învinsă prin dragoste şi slavă, cu atât mai clar se văd fisurile negre ale lumii. Fisurile sunt în toate! Dar eu vreau să vorbesc despre fisurile din domeniul raţionamentelor abstracte.

Acolo, în cer, există un singur Adevăr; noi avem o mulţime de adevăruri, fragmente de Adevăr, incongruente unul cu altul. În istoria gândirii plate şi plicticoase a „noii filozofii", Kant a avut îndrăzneala să pronunţe marele cuvânt *antinomie*, care a încălcat *buna-cuviinţă* a pseudo-unităţii. Dacă nu ar fi făcut decât atât, şi tot ar fi meritat glorie veşnică. Nu are a face că propriile lui antinomii sunt nereuşite: esenţială este trăirea antinomiei[238].

Din punctul de vedere al dogmaticii, antinomiile sunt inevitabile. Dacă există păcatul (şi recunoaşterea lui înseamnă prima jumătate a credinţei[239]), atunci întreaga noastră fiinţă şi lumea întreagă sunt fracţionate. Plecând dintr-un punct de vedere al lumii sau al raţiunii noastre, n-avem nici un motiv să credem că vom obţine acelaşi rezultat ca şi atunci când am porni din alt punct. Întâlnirea este improbabilă. Existenţa unei pluralităţi de scheme şi teorii discordante, deopotrivă oneste, dar care purced din puncte de plecare diferite, este cea mai bună dovadă a fisurilor universului. Însăşi raţiunea este fracţionată, scindată, şi numai intelectul purificat, teofor al sfinţilor asceţi este *întru câtva* mai integru; în el fracturile au început să se sudeze, fisurile să se închidă, în el boala existenţei se vindecă, rănile lumii se cicatrizează, căci el este organul care contribuie la însănătoşirea lumii.

„Tu şi prietenii tăi, cu care eşti obişnuit să vorbeşti, se plânge Hippias lui Socrate, nu luaţi lucrurile în ansamblu, ci apucaţi şi măcinaţi şi frumosul şi toate celelalte lucruri, fragmentându-le în discursuri. De aceea vă şi scapă asemenea corpuri ale realului, frumoase şi întregi după natura lor."[240] Dar ceea ce naivul Hippias consideră drept un defect personal al lui Socrate este de fapt marca necesară a ştiinţei ca activitate a raţiunii.

Oricare ar fi obiectul nostru, noi fracţionăm inevitabil ceea ce examinăm, disecăm în aspecte incompatibile ceea ce studiem. Privind acelaşi lucru din unghiuri diferite, adică uzând de diferite modalităţi ale activităţii spirituale, putem ajunge la antinomii, la poziţii incompatibile cu raţiunea noastră. Doar într-un moment când ne iluminează harul, aceste contradicţii sunt înlăturate din minte, dar nu pe cale raţională, ci pe una supra-raţională. Antinomicul nu spune deloc: „Sau aceasta, sau cealaltă nu este adevărată"; de asemenea, nu spune: „Nici aceasta, nici cealaltă nu sunt adevărate". Nu spune decât: „Şi aceasta şi cealaltă sunt adevărate, dar fiecare în felul său; împăcarea şi unirea sunt mai presus de raţiune". Antinomicul provine din diviziunea existenţei înseşi, incluzând aici şi raţiunea ca parte a existenţei.

Noi punem dogma *drept* ultimă limită ideală, unde contradicţia este suprimată. Or, pentru raţiune, dogma nu are decât un caracter *formal* şi numai într-o stare de har a sufletului ea absoarbe seva vieţii şi devine Adevărul care se demonstrează pe el însuşi. Fiind o normă ce reglementează

raţiunea, pentru mintea purificată prin har a celui ce primeşte *revelaţia*, dogma apare ca un adevăr dat intuitiv. Pentru raţiune, dogma nu este altceva decât un imperativ categoric, care cere: „Tu trebuie să gândeşti în aşa fel încât fiecare violare a dogmei dintr-o direcţie să fie imediat anulată de o violare corespondentă venită din direcţia total opusă; toate operaţiile tale raţionale asupra dogmei *trebuie* să fie astfel executate încât în ele să se păstreze totdeauna antinomia fundamentală a acesteia".

Dimpotrivă, pentru raţiunea purificată prin rugăciune şi asceză (în cazul-limită, aceasta este raţiunea unui *sfânt*), dogma este o axiomă care se demonstrează singură, care mărturiseşte: „Tu *vezi* şi veracitatea mea, şi necesitatea lăuntrică de a-mi fi mie antinomică în raţiune; dacă acum vezi confuz, vei vedea clar ulterior, când te vei mai purifica".

Dogma ca obiect al credinţei cuprinde în mod necesar o antinomie raţională. Dacă nu există antinomie, teza, din punct de vedere raţional, este întreagă. Şi atunci, în primul rând, nu este o dogmă, ci o teză ştiinţifică. Aici nu ai în ce crede, purificarea şi asceza sunt inutile. Dar mi se pare un mare sacrilegiu să credem că adevărul religios, „lucrul sfânt", este accesibil în orice *stare* lăuntrică, fără asceză. Ce-i drept, prin har, el poate străluci pentru o raţiune impură, ca s-o atragă, dar nu poate fi accesibil oricui. Deci repet, o asemenea teză nu este o dogmă. Şi, în al doilea rând, atunci conştiinţa nu este *completă*, nu este profundă, n-a pătruns în esenţa intimă a obiectului; căci noi *nu putem* concepe integral esenţa obiectului religios, nu suntem în stare să-l cuprindem *cu gândirea* fără să-l descompunem. Iar gândirea nu se poate limita la un singur aspect al obiectului. O asemenea limitare la un singur aspect este sensul *ereziei*.

O erezie, chiar mistică, este o unilateralitate raţională, care se afirmă în calitate de *tot*. Αἵρεσις înseamnă alegere, selecţie, tendinţă sau înclinaţie către ceva, apoi lucrul ales, un anume mod de gândire şi, de aici, partid, sectă, şcoală filozofică[241]. Într-un cuvânt, termenul αἵρεσις conţine ideea de unilateralitate, de concentrare directă asupra *uneia* dintre multiplele afirmaţii posibile[242]. Ortodoxia este universală, iar erezia este în esenţa ei partizană. Spiritul sectar este egoismul, izolarea spirituală care decurge de aici: o teză unilaterală este pusă drept fundament al Adevărului absolut şi, prin aceasta, teza exclude toate aspectele în care transpare complementul antinomic la jumătatea dată a antinomiei, care este raţional inaccesibilă. Obiectul religiei, căzând din cerul trăirii spirituale în carnalitatea raţiunii, se divizează inevitabil în aspecte care se exclud reciproc. Misiunea raţiunii *ortodoxe*, soborniceşti constă în reasamblarea tuturor cioburilor într-un întreg, pe când raţiunea eretică *alege* fragmentele care îi plac: „trebuie să ai multe strune ca să poţi cânta la harfa Veşniciei"[243].

Pentru raţiune, după cum am spus, plenitudinea în unitate nu este decât postulată. Dar condiţia ca postulatul să devină dat intuitiv este înfrânarea activităţii noastre raţionale şi *trecerea* în gândirea harică a naturii omeneşti restaurate, purificate şi recreate. Hristos ne-a dat embrionul unei noi făpturi, „sămânţa dumnezeiască, σπέρμα αὐτοῦ" (*I Ioan* 3, 9), şi punctul ferm al stâncii de neclintit pe care putem urca, salvându-ne de ἐποχή. Dar plenitudinea coerentă nu este decât o *speranţă*. Ne-o va da Cel care va spăla de pe

făptură toată întinăciunea, Duhul Sfânt. Prin Duh sunt înțelese dogmele, în El se află plenitudinea înțelegerii. Deocamdată însă, antinomiile raționale sunt cu atât mai acute și mai multiforme, cu cât trăirea însăși este mai vibrantă și mai plină de rezonanță. Și într-adevăr, Cartea Sfântă este plină de antinomii. Se încrucișează antinomic nu numai judecățile diferiților autori biblici (la apostolul Pavel, îndreptarea prin credință, la apostolul Iacov, prin fapte etc.), ci și ale unuia singur; și nu numai în diferite scrieri ale sale, ci și într-una singură; și nu doar în diferite pasaje, ci și într-unul singur. Antinomiile stau alături, adeseori în același verset, ba încă în momentele cele mai tari care, precum vântul impetuos, cutremură sufletul credinciosului, lovesc vârful inteligenței precum trăsnetul. Numai experiența religioasă autentică observă antinomiile și vede cum este posibilă concilierea lor *în fapt*; dar pentru rațiunea pozitivistă, ele sunt invizibile sau excentricitatea lor este luată drept maniera literară a unui spirit paradoxal, dacă nu cumva bolnav.

De exemplu apostolul Pavel. Strălucita lui dialectică religioasă constă dintr-o serie de rupturi; sare de la o afirmație la alta, antinomică. Uneori antinomia este conținută chiar în ruptura stilistică a continuității relatării, într-un *asindeton* formal: judecăți raționale contradictorii și care se exclud reciproc sunt îndreptate cu tăișurile una spre cealaltă.

Dar o unitate religioasă superioară, care-și poate primi desăvârșirea în Duhul Sfânt, se descoperă percepției imediate în aceste lespezi virgine de „da" și „nu", care se îngrămădesc una peste alta. Ce lipsă de sensibilitate interioară, ce lipsă de gust religios ar dovedi cel care ar încerca să aducă în același plan acești „da" și „nu", considerând ca necesențial unul sau altul dintre planuri! Antinomiile țin de însăși esența trăirii, sunt inseparabile de aceasta precum petalele unei flori de pigmentul pe care îl conțin. Este ca o ceață pictată într-un tablou, ca un ornament țesut în pânză. Dorind să vedem tabloul mai clar, să facem pânza mai netedă, zadarnic am încerca să ștergem ceața și ornamentul: o dată cu ele ar trebui să distrugem însăși substanța tabloului sau a pânzei, obiectele însești. Așa este și în religie. Antinomiile sunt elemente constitutive ale religiei, dacă o gândim rațional. Teza și antiteza, precum urzeala și bătătura, împletesc însăși țesătura trăirii religioase. Unde nu există antinomie, nu există nici credință; așa ceva se va întâmpla doar atunci când credința și speranța vor fi abrogate și va rămâne numai dragostea (*I Corinteni* 13, 8-13).

Cât de rece și îndepărtată, cât de atee și aridă mi se pare acea perioadă din viața mea când consideram că antinomiile religiei sunt rezolvabile, dar *încă* nerezolvate, când, în nebunia mea orgolioasă, afirmam *monismul* logic al religiei!

Renunțarea la sine este singurul lucru care ne apropie de asemănarea cu Dumnezeu. Dar și renunțarea la sine în general, și renunțarea la rațiune în particular sunt stupide, absurde pentru rațiune. A nu poate fi non-A. Este „*imposibil*", dar și „*indubitabil*"! Din eu dragostea face non-eu, căci adevărata dragoste constă în renunțarea la rațiune.

Dar am vorbit destul despre antinomie în general. Îți voi da câteva exemple concrete din multe altele. În primul rând, sunt bătătoare la ochi antinomiile lui Pavel, dintr-o cauză foarte simplă. Profunzimea viziunii teozofice se împletește la el cu forma dialectică, în timp ce la alți scriitori

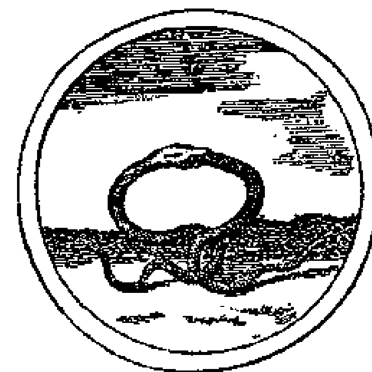
sfinți forma este întru câtva aforistică sau sistematică. Rațiunea nu este predispusă aici să se aștepte la coerență, și de aceea dindărătul fărâmițării aforistice nu se remarcă imediat contradicțiile. Dar expunerea dialectică îndeamnă rațiunea să se aștepte la coerență, iar când coerența este încălcată în „vârful unghiului", unde se întâlnesc teza și antiteza, rațiunea tresare fără voie: în mod vizibil, i se cere să se sacrifice.

Pentru noi, cea mai convenabilă este cea mai dialectică și mai înflăcărată dintre epistole, cea către romani, această bombă contra rațiunii, încărcată cu antinomii. Iată de pildă[244] un tabel cu unele antinomii alese destul de aleatoriu, dintre care renunț deliberat la câteva pe care intenționez să le comentez într-o carte viitoare.

Exemple de antinomii dogmatice

TEZA	ANTITEZA
Divinitatea	
deoființă	triipostatică
Cele două firi sunt unite în Hristos:	
neamestecat (ἀσυγχύτως) și neschimbat (ἀτρέπτως)	neîmpărțit (ἀδιαιρέτως) și nedespărțit (ἀχωρίστως)
Relațiile omului cu Dumnezeu:	
predestinare	liber arbitru
Rom. 9 (unde se explică respingerea lui Israel din punct de vedere obiectiv și teologic, iconomic), adică se dă răspunsul la întrebarea „pentru ce?".	*Rom.* 9, 30 – 10, 21 (unde se explică respingerea lui Israel din punct de vedere moral și antropologic, amartologic), adică se dă răspuns la întrebarea „de ce?".
Păcatul:	
Prin căderea lui Adam, altfel zis, ca un fenomen contingent în carne (*Rom.* 5, 12-21).	Prin limitarea cărnii, altfel zis, inerent ei în mod necesar (*I Cor.* 15, 50 și urm.).
Judecata:	
Hristos ca judecător al *tuturor creștinilor* la a doua Sa venire (*Rom.* 2, 16; 14, 10; *I Cor.* 3, 13; *II Cor.* 5, 10).	Dumnezeu ca Acel care îi judecă definitiv pe toți oamenii prin Hristos (*I Cor.* 4, 5; 15, 24-25).
Răsplata:	
Răsplata tuturor după fapte (*Rom.* 2, 6-10; *II Cor.* 5, 10).	Iertarea liberă a celor răscumpărați (*Rom.* 4, 4; 9, 11; 11, 6).
Soarta finală:	
Restabilirea și fericirea universală (*Rom.* 8, 19-23; 11, 30-36).	Un dublu sfârșit (*Rom.* 2, 5-12) „Pierzanie" (*II Cor.* 2, 15 etc.).
Meritul:	
Necesitatea de asceză pentru om (*I Cor.* 9, 24: „Alergați așa ca să primiți").	Insuficiența ascezei omului (*Rom.* 9, 16: iertarea „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește").
„Cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră;	căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți" (*Filipeni* 2, 12-13).

Cf. „Inima Domnului voia liber;	dar voia liber ceea ce trebuia să voiască după îngăduința voinței lui Dumnezeu" (Ioan Damaschin, *Expunere exactă a credinței ortodoxe*, 3, 13).
Harul:	
Când s-a înmulțit păcatul, a început a se înmulți harul (*Rom.* 5, 20). „Oricine rămâne întru El [întru Hristos] nu păcătuiește" (*I Ioan* 3, 6). „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcat... și nu poate să păcătuiască" (*I Ioan* 3, 9).	„Rămâne-vom, oare, în păcat, ca să se înmulțească harul? Nicidecum!" (*Rom.* 6, 1-2; 6, 15). „Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi" (*I Ioan* 1, 8).
Credința:	
E liberă și depinde de bunăvoința omului (*Ioan* 3, 16-18).	E un dar al lui Dumnezeu și nu depinde de voința omului, ci de voința Tatălui care atrage către Hristos (*Ioan* 6, 44).
Venirea lui Hristos:	
Pentru judecata lumii: „Spre judecată am venit în lumea aceasta" (*Ioan* 9, 39).	Nu pentru judecata lumii: „N-am venit ca să judec lumea" (*Ioan* 12, 47).



Suummet rodit. Ce-i al său devorează

VIII. Scrisoarea a VII-a: *Păcatul*

Cine nu-și aduce aminte încă din anii fragezi de istorioara moralizatoare *Heracles la răspântie?* Această fabulă, cam dulceagă, compusă în secolul al V-lea î.H. de către celebrul învățător al lui Socrate, sofistul Prodicos din Cheos, sau mai corect Cheoseanul, și care, după cum mărturisește *Scholiastul* lui Aristofan[245], a intrat în opera lui Prodicos Ὧραι, *Anotimpurile*, sau poate *Vârstele vieții*, ne-a parvenit în transcrierea sau, mai exact, în prelucrarea lui Xenofon[246]. Și desigur, fiecare își aduce aminte cum, personificate, Virtutea, ἡ Ἀρετή și Viciul, ἡ Κακία, sau Norocul, ἡ Εὐδαιμονία, se întrec într-o dispută retorică în fața tânărului Heracles, lăudându-și avantajele, fiecare vrând să-l atragă pe calea sa, adică pe una dintre cele două căi posibile. Autorul profită de ocazie pentru a da o înșiruire de virtuți și vicii – era un manual pedagogic pentru educarea tineretului atenian.

Dar ar fi o greșeală să vedem în această istorioară ceva excepțional. Fiind probabil prelucrarea literară a unei fabule populare și având, prin urmare, o genealogie multiseculară, istorioara a generat, la rândul ei, o serie întreagă de scrieri. Subiectul „celor două căi" a devenit „ambulant", cum spun istoricii literaturii[247]. Se înțelege că alcătuirea părții principale, adică a catalogului de virtuți și vicii corespunzătoare celor două căi ale vieții, era de fiecare dată schimbată în funcție de ideile morale ale locului și timpului. Dar și în prelucrările de mai târziu ale temei „celor două căi" se descoperă ușor aceeași dispută dintre Virtute și Viciu, dispută care, în esență, în miezul ei fundamental, se reduce la lupta pentru *castitate*.

În sfârșit, opoziția cea mai detaliată dintre „cele două căi" o găsim în ceea ce se numește *Învățătura celor doisprezece Apostoli*[248], care datează de la sfârșitul secolului I sau de la începutul secolului al II-lea d.H. Acest document are multe versiuni asemănătoare, aproape variante, dar e dificil de stabilit cu

precizie raporturile genealogice dintre ele[249] și, cel puțin în cazul nostru, întreprinderea nici nu este necesară. Nu insistăm nici asupra ipotezei noastre privitoare la proveniența tuturor variantelor din fabula lui Prodicos.

Pentru noi *nu* este importantă dependența genetică a diverselor prelucrări ale temei, ci tema însăși, adică ideea generală, răspândită în omenire și inseparabilă de conștiința de sine a acesteia, că „există două căi: una a vieții și una a morții" și că „deosebirea între aceste două căi este mare"[250], după cum se exprimă autorul necunoscut în introducerea *Învățăturii* sale.

Consensus omnium atestă că există *două* căi; dar cum să înțelegem însăși posibilitatea acestei dualități? Există două căi! Una din ele duce la Adevăr. Și cealaltă nu i se aseamănă deloc?... Dar cum e posibil să existe încă o cale, *alta*, când Adevărul este izvorul oricărei existențe și când în afara Adevărului nu există nimic? Dacă Adevărul este totul (căci dacă n-ar fi totul, cum ar putea fi Adevăr?), atunci cum să admitem un fel de non-Adevăr, de Minciună? Dumnezeu este Viața și Autorul vieții, adică al creației. Prin urmare, Minciuna este Moartea și izvorul morții, adică al nimicirii. Dumnezeu este Ordinea și Armonia; Minciuna este Dezordinea și Anarhia. Dumnezeu este Sfințenia, iar Minciuna este Păcătoșenia. Dar, iarăși, cum poate exista Păcătoșenia? Căci Dumnezeu este Cel ce este, ὁ Ὤν, Yahweh, יהוה[251], și atunci Satana, Păcatul, e cu totul altceva, adică...

Fără voia noastră, se insinuează un răspuns: deși păcătoșenia există, ea nu este ceea ce este. „*Mintea* mea care *n-a dat roade*, Doamne, arată-mi-o roditoare"[252], strigă sufletul care și-a dat seama că este sterp din pricina necurăției păcătoase. Nefertilitatea, neputința, incapacitatea de a da viață, iată rodul natural al păcatului. Păcatul este incapabil să dea naștere (căci orice naștere nu vine decât de la Tatăl care este), el doar ucide. Păcatul este neroditor deoarece el nu înseamnă viață, ci moarte. Iar Moartea își târăște existența sa fantomatică numai datorită vieții și pe socoteala vieții, se hrănește de la viață și există numai în măsura în care viața îi dă hrană de la sine. Moartea nu are decât viața pe care ea însăși a murdărit-o. Chiar la „mesa neagră", în însuși cuibul satanismului, Diavolul, cu toți adoratorii săi, n-a fost în stare să nășcocească decât blasfemia de a parodia tainele Liturghiei, făcând totul *pe dos*[253]. Ce vid! Ce sărăcie! Ce „profunzimi" plate!

Aceasta ne dovedește încă o dată că nici în realitate, nici chiar în ideea pe care și-au făcut-o despre el Byron, Lermontov sau Vrubel, nu există Diavolul mărcț și maiestuos, ci doar biata „maimuță a lui Dumnezeu" despre care de mult s-a spus:

Simia quam similis turpissima bestia nobis.

Conform definiției lapidare a Sfântului Ioan Teologul, „păcatul este nelegiuirea, ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία" (*I Ioan* 3, 4, 6).

În această definiție, atenția noastră este atrasă de articolul care precedă atât subiectul, ἁμαρτία, cât și numele predicativ, ἀνομία. Atașat unui substantiv, articolul este de obicei un factor de *individualizare*, scoate obiectul în evidență printre alte obiecte asemănătoare[254]; fără articol, obiectul este unul dintre multe altele sau cuvântul este întrebuințat în sens abstract. Prin urmare, ἡ ἁμαρτία nu înseamnă aici una dintre multele greșeli, ci păcatul ca atare, păcatul în toată plinătatea lui care există în lume, păcatul în rădăcina lui metafizică – Păcatul. Dar cum să înțelegem articolul care precedă cuvântul ἀνομία? Căci se știe din gramatica elementară că substantivul și adjectivul din componența predicatului nominal nu primesc articol – astfel că, în cazuri confuze, când e dificil de înțeles care este subiectul și care este numele predicativ, chiar se recomandă să se vadă care cuvânt este articulat, acesta având funcția sintactică de subiect. E de înțeles: de cele mai multe ori propozițiile exprimă judecăți predicative, includ subiectul în sfera predicatului și de aceea numele predicativ, inevitabil, trebuie să aibă sensul abstract de noțiune generală, de clasă. Dar, cu toate acestea, în circumstanțe speciale, se întâmplă ca și numele predicativ să aibă articol. De exemplu, în Evanghelii găsim:

οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (care este cunoscut sub acest nume; *Marcu* 6, 3);
ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς (*Matei* 5, 13);
ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (*Matei* 5, 14);
ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός (*Matei* 6, 22);
σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (*Matei* 16, 16);
σύ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (*Marcu* 15, 2);
ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (*Ioan* 11, 25).

De asemenea, *Ioan* 14, 8 etc.[255]; aceeași particularitate gramaticală o prezintă pasaje extrem de importante: *Efeseni* 1, 23; *Matei* 26, 27; *Marcu* 14, 22; *Luca* 22, 12; *I Corinteni* 11, 24, care vorbesc despre Biserică și despre Trupul lui Hristos. Sensul pasajelor citate e limpede: aici se vorbește nu despre sare, lumină sau altceva *în general*, nu despre o sare oarecare (*ein Salz*) etc. alături de altă sare, ci despre singurul lucru care are sau este demn să aibă această denumire, despre ceea ce poartă în sine însăși esența tuturor proprietăților care fac ca sarea obișnuită, lumina obișnuită etc. să-și primească numele[256].

Deci, ἡ ἀνομία nu înseamnă una dintre nelegiuiri, nu înseamnă nelegiuire în general, ci nelegiuirea, κατ᾽ ἐξοχήν, nelegiuirea prin excelență, meritând această denumire; ea este cea care poartă în sine însuși principiul fărădelegii, nelegiuirea în forma și sensul cel mai pur și mai deplin, fapta care, în gradul cel mai înalt, conține cauza în virtutea căreia diferitele nelegiuiri se numesc fărădelegi; este nelegiuirea însăși sau, într-un cuvânt, *Fărădelegea*.

Apostolul nu vrea să ne vorbească despre unul dintre semnele păcatului, nu vrea să se oprească la periferia lui, ci se adâncește în chiar interiorul lui, în esența lui metafizică. De aceea definiția pe care o dă el păcatului este una profund *ontologică*, și nu metaforică sau accidentală. Ar fi o eroare extremă să-l înțelegem din punct de vedere juridic. Păcatul este Fărădelegea, este deformarea Legii, adică a acelei Ordini care este dată făpturii de către Domnul, a acelui Acord interior al făpturii întregi prin care ea este vie, a acelei Structuri de profunzime a făpturii care îi este dăruită ei de către Dumnezeu, a acelei Înțelepciuni în care se află rostul lumii. În afara Legii, Păcatul nu este nimic, nu are decât o existență iluzorie, căci (îmi voi permite să aplic aici cuvintele Apostolului, deși într-o interpretare întru câtva liberă) „prin lege se cunoaște păcatul".

Dacă nu există naștere, nu există nici murire; dacă nu este existență, nu este nici inexistență; dacă nu este viață, nu este nici moarte. Dacă nu există lumină, nu există nici întuneric, deoarece prin lumină se vădește întunericul.

Păcatul este parazitul sfințeniei, și este așa pentru că sfințenia încă nu s-a despărțit definitiv de el, pentru că grâul și neghina cresc deocamdată împreună.

Distrugând, ca orice existență parazitară, pe cel care îl hrănește, păcatul se submineazã totodată pe sine însuși. El se îndreaptă împotriva sa, se devorează, căci tot ce nu vrea *să se umilească este supus nimicirii*. Dumnezeu, care nu vrea nimănui răul, nu a nimicit niciodată pe nimeni; însă cei răi totdeauna au pierit prin ei înșiși; Dumnezeu nu „i-a risipit pe cei mândri" decât prin „cugetul inimii lor, διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν" (*Luca* 1, 51) sau, mai exact, prin raționamentul lor, διανοίᾳ, căci rațiunea, διάνοια, în opoziție cu mintea, este chiar manifestarea aseității.

„Făcut-a tărie cu brațului Său
risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor",

așa a cântat cândva Preacurata Fecioară Maria la întâlnirea ei cu Elisabeta, și așa se cântă și azi la utrenie, și se va cânta în vecii vecilor.

Cei mai buni dintre elini cunoșteau deja natura auto-distructivă a răului:

> „Cei buni, spune Platon, se aseamănă unul altuia și sunt prieteni, iar cei răi, după cum se și spune despre ei, nici sieși nu-și rămân asemănători, ci sunt schimbători și inconstanți; or, cine nu rămâne asemănător cu sine, cine diferă de sine e puțin probabil să-i semene altuia sau să-i poată fi prieten, τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους. ὃ δ'αὐτὸ αὑτῷ ἀνόμοιον εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ γ' [ἄν] πού τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτο"[257].

Dorindu-se numai pe *sine*, în ale sale, *aici* și *acum*, autoafirmația rea, în mod lipsit de ospitalitate, se închide față de orice nu este ea însăși; dar tinzând să deifice, ea nu rămâne asemănătoare nici cu ea însăși, se risipește, se dizolvă și se fărâmițează în lupta sa interioară. Prin natura sa, răul este „împărăția divizată contrar sieși". Această idee de acțiune dezmembratoare a răului este exprimată cu multă profunzime de către Platon sub vălul transparent al mitului androginului[258].

„Cândva, natura noastră, cam așa povestește platonicianul Aristofan, nu era nici pe departe așa cum este acum. Pe atunci încă mai exista androginul, o ființă compusă din cele două individualități de acum, care era o singură persoană. Acești androgini erau tari și viguroși și, îmbătați de puterea lor, s-au îngâmfat și au îndrăznit să ridice mâna împotriva zeilor; ei căutau să-și croiască drum spre cer, pentru a-i ataca pe zei. Atunci Zeus și locuitorii cerului au hotărât să-i slăbească, despicându-l pe fiecare în două, încât ei să fie nevoiți a umbla pe două picioare și nu pe patru. «Și dacă voi vedea, a spus Zeus, că nici atunci nu se vor astâmpăra și nu vor vrea să se liniștească, am să-i mai despic încă o dată în două, silindu-i să salte numai într-un picior.»"[259] Iată esența mitului lui Platon. Voi adăuga numai că *dragostea*, după Platon, este chiar tendința instinctivă a celor ce se iubesc de a reuni ceea ce a fost despărțit.

Ar fi o dovadă de prea mare superficialitate dacă, în mitul de mai sus, am vedea o simplă fabulă inventată de Platon. Fără îndoială, este vorba de prelucrarea literară a unui vechi mit popular. Mituri asemănătoare găsim și

în monumentele altor popoare. Astfel, în Zend-Avesta, în cartea *Bundahišn*, se povestește că sămânța taurului ceresc primordial Kaiomor („Viața") s-a vărsat pe pământ și din ea a răsărit *oruere* (*arbor* sau *arvor*, „copac", dar și „viață" sau „suflet"), unirea pământului cu principiul ceresc. Din copac s-a născut Meshia, masculul-femelă, bărbatul-femeie. Pe urmă Meshia s-a divizat în corp masculin, păstrându-și numele de Meshia, și în corp feminin, care și-a luat numele de Meshiane. Aceasta a fost prima pereche omenească[260].

S-ar părea că niște fire tainice leagă ideea acestor povestiri cu sfânta relatare din *Facerea*. „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om...». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (*Facerea* 1, 26-27)[261]. Mistici de diferite concepții au văzut adeseori aici un semn al complexei alcătuiri primordiale pe care a avut-o ființa omenească, chiar al androginismului inițial, considerând că diferențierea sexuală este consecința căderii metafizice în păcat. Astfel, deja secta gnostică a ofiților îl considera pe primul om ἀρσενόθηλυς, bărbat-femeie[262]. Tot așa gândeau și cabaliștii, mai toți scriitorii mistici, precum Jacob Böhme, Saint-Martin, Fr. Baader, ocultiștii moderni etc.[263] Însă, referindu-mă la ei, n-am vrut, desigur, să demonstrez că citatul de mai sus din *Facerea* necesită o interpretare androginică; intenția mea a fost să arăt larga răspândire de care se bucură opinia că la început omul a fost mai integru decât acum și numai afirmarea de sine i-a cauzat divizarea.

Autoafirmarea persoanei, opoziția ei față de Dumnezeu sunt izvorul fragmentării, divizării, sărăcirii vieții ei interioare; numai iubirea, într-o oarecare măsură, readuce persoana la unitate. Or, dacă persoana, deja dezintegrată parțial, nu se astâmpără și vrea să devină ea însăși un dumnezeu, să fie „ca zeii", o așteaptă inevitabil încă o divizare, și încă una, încă o dezintegrare, și încă una. Acesta este sensul ontologic al mitului. Și oare nu vedem cu ochii noștri când sub pretextul țipător al „diferențierii" și „specializării", când în virtutea poftei nude de dezordine și de anarhie, cum societatea și persoana umană se fragmentează și se pulverizează până în cele mai adânci străfunduri, în dorința lor de a trăi fără Dumnezeu, de a se organiza evitându-L pe Dumnezeu, de a se determina pe sine împotriva lui Dumnezeu? Demența, această dezintegrare a persoanei[264], nu este oare, în esență, consecința profundei pervertiri spirituale a întregii noastre vieți? Oare neurastenia, din ce în ce mai răspândită, și alte boli „nervoase" n-au drept cauză adevărată tendința omenirii și a omului de a trăi *după bunul său plac* și nu conform voinței lui Dumnezeu, de a trăi fără legea divină, în *anomie*?[265] Negarea lui Dumnezeu a dus și duce întotdeauna la *de-mență*, deoarece Dumnezeu este chiar Rădăcina *minții*. Cine „zis-a în inima sa", adică nu în vorbe, ci în însuși sufletul său, cu toată ființa sa: „Nu este Dumnezeu" este „cel nebun" (*Psalmi* 13, 1; 52, 1), căci negarea existenței lui Dumnezeu și nebunia sunt unul și același lucru, ele sunt unite și inseparabile, sunt un fenomen care, în dezvoltarea lui, a fost transfigurat artistic de către L. Tolstoi[266] și F.M. Dostoievski[267].

Fără iubire (iar pentru iubire e mai întâi nevoie de dragostea lui Dumnezeu), persoana se descompune în mărunte elemente și momente psihologice. Dragostea lui Dumnezeu este cea care dă coeziune persoanei. De aceea ne și

rugăm noi: „Prin dragostea Ta *leagă*-mă pe mine, Mireasă nenuntită"; da, „leagă-mă", altfel mă voi risipi și voi ajunge să fiu acel ansamblu de stări psihice, singurul pe care îl cunoaște „psihologia științifică", această „psihologie fără suflet". „Tu ești tăria mea, Doamne, Tu ești puterea mea!" strigă sufletul care și-a înțeles neputința și instabilitatea.

Păcatul este un moment de discordie, de dezintegrare și de ruinare a vieții spirituale. Sufletul *își pierde* unitatea substanțială, pierde conștiința naturii sale creatoare, *se pierde* în vârtejul haotic al stărilor proprii, încetând a mai fi substanța lor. Eul este sufocat de „potopul mintal" al patimilor. Nu degeaba zâmbetul enigmatic și seducător al tuturor chipurilor pictate de Leonardo da Vinci, chipuri care exprimă scepticismul, îndepărtarea de Dumnezeu și *îndârjirea* de sine a omenescului „știu", este de fapt zâmbetul dezorientării și pierderii; personajele din tablouri s-au pierdut pe sine, ceea ce se vede deosebit de clar la Gioconda. În realitate, acesta este zâmbetul păcatului, seducției și ispitei, un zâmbet desfrânat și pervers, care nu exprimă *nimic* pozitiv (acesta este misterul lui!), care nu exprimă decât confuzie, dezorientare lăuntrică și nepocăință[268]. Da, în păcat sufletul își scapă sieși, se pierde. Nu degeaba limba desemnează drept *pierzanie* treapta cea mai de jos a decăderii morale la care poate ajunge o femeie. Dar fără îndoială că, pe lângă „femei pierdute", care s-au pierdut pe sine în ele însele, care și-au pierdut virtutea de femeie, de creatoare ale vieții, care le făcea să semene cu Dumnezeu, există și „bărbați pierduți"; în general sufletul păcătos este un „suflet pierdut" și nu e pierdut doar pentru alții, ci și pentru el însuși, căci nu s-a ferit. Și dacă psihologia contemporană repetă mereu că nu cunoaște sufletul ca substanță, aceasta nu face decât să pună într-o lumină foarte urâtă starea morală a psihologilor înșiși care, în marea lor majoritate, sunt desigur „bărbați pierduți". Atunci într-adevăr nu „eu fac", ci „cu mine se face"; nu „eu trăiesc", ci „cu mine se întâmplă".

Pe măsură ce în conștiință se estompează puterea de creație, de acțiune personală și de libertate, întreaga persoană este înlăturată de procesele mecanice din organism și, proiectând în afară consecințele propriei slăbiciuni, ea însuflețește lumea din jur[269]. Și, deoarece trezvia și veghea sunt condițiile de viață ale persoanei, orice lipsă de trezvie și orice somnolență contribuie la slăbirea lucidității spiritului. Când picotești, când ești buimac de somn, uitând să alungi „deprimarea somnului păcătos cu inima, gândul și mintea trează"[270] sau, mai mult chiar, când ești în stare de ebrietate ori sub acțiunea amețitoare a narcoticelor, în toate aceste stări și în altele asemănătoare, expresiile pasive vin de la sine. Atunci „pământul îți dă cu piciorul", cum spune un băiețel de trei ani, cunoscut de al meu, despre trotuarul devenit alunecos din pricina zăpezii bătătorite. „Cuvintele îți vin" și „ele vor să se rostească"; „nu eu le spun, ci ele vor să spună". „Pereții se clatină" când te rezemi de ei. Lucrurile „nu vor" să fie ținute în mână și-ți scapă, fug singure de tine și aleargă. Lichidele se varsă. Până și diferitele părți ale corpului își reclamă „autonomia" și independența. Întregul organism, atât cel corporal cât și cel psihic, dintr-un instrument integru și armonios, dintr-un organ al persoanei, se transformă într-o colonie întâmplătoare,

într-o adunătură de mecanisme ce nu-și corespund și funcționează după bunul lor plac. Pe scurt, totul este liber în mine și în afara mea, totul, cu excepția mea.

Pierderea parțială a realității eului creator în neurastenie[271] este, de asemenea, un fel de netrezvie spirituală și e greu să te dezbari de convingerea că pricina acesteia se află în *descompunerea* persoanei. Denaturând atitudinea sa față Dumnezeu, omul își denaturează prin aceasta și viața, atât cea morală, cât și cea corporală. Astfel, păgânii îl cunoșteau pe Dumnezeu prin contemplarea operelor Sale. „Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu I-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns *nebuni*. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor. De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pângărească trupurile lor între ei, ca unii care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și s-au închinat și au slujit făpturii, în locul Făcătorului" (*Romani* 1, 21-25). Rezultatul, spune mai departe Apostolul, a fost pervertirea alcătuirii naturale a vieții trupești și deteriorarea vieții sociale. Principiile otrăvite ale dezordinii, anarhiei și desfrâului au impregnat societatea în toate activitățile ei vitale (*Romani* 1, 26-32).

Pe măsură ce sufletul se îngreunează și devine mai terestru, își pierde libertatea lui; încet dar irezistibil, cancerul rănii păcătoase îi roade inima. Păcatele împresoară inima, se așază în jurul inimii ca un strat gros și nu mă lasă să ajung la ea, împiedicând adierea răcoritoare a harului. Sufletul tânjește:

„...tot ce-i pământesc și înăbușitor
el ar voi să înlăture"[272]

și strigă: „Izbăvește-mă de toată împresurarea!" – însă inima pare că s-a învelit într-o carapace tare.

Da, ea este vie, însă se află în spatele zidurilor și nu poți răzbate până la ea. Eu însumi nu știu decât teoretic că inima există, dar nu mă pot apropia de ea. Și sfânta slujbă bisericească alunecă pe această platoșă de oțel abia zgâriind-o, prăbușindu-se de pe ea și ricoșând pe atenția incapabilă să se adune în sine.

Survine câteodată un fel de absență, în momentele cele mai însemnate : dușmanul fură cuvintele cele mai prețioase. Te întrebi: „Este oare posibil ca Evanghelia și altele să se fi terminat?"... Și urmărind numai cu mintea mersul slujbei, zici: „da". Dimpotrivă, dorințele păcătoase, chiar absurditățile cele mai de neînțeles, irump brusc în persoana aflată în descompunere, strălucesc ca niște pete de lumină în creier și, *înainte* de orice hotărâre, devin fapte. Sub suflarea gândurilor, în persoana păcătoasă se ridică numai

„flacăra întunecată a sufletului ei"[273].

Atât în istorioara *Heracles la răspântie*, cât și în alte versiuni ale temei „celor două căi", drept fundamentală trebuie recunoscută ideea privitoare la faptul că omul trebuie să-și organizeze sufletul și trupul, că trebuie să-și forjeze

sinele prin asceză, că trebuie să-și purifice întregul organism prin atenția față de sine. Și un astfel de suflet „uscat", debarasat de senzualitatea umedă, adică un suflet „foarte înțelept" („ξηρὰ ψυχὴ σωφοτάτη, sufletul uscat este cel mai înțelept", a spus un bărbat din Antichitate[274]), o astfel de persoană robustă, un astfel de om bine făcut se opune sufletului umed, persoanei molatice, neînchegate, „deșarte și haotice", conform expresiei lui F.M. Dostoievski.

Dar în ce constă această „organizare"? Ea apare atunci când toate sunt la locul lor în interiorul persoanei, când în ea totul este „după rânduială, κατὰ τάξιν"[275].

Iată, în pofida aspectului său prozaic, răspunsul cel mai exact. „Totul în persoană se află la locul său, totul în ea se petrece după rânduială" înseamnă: toate activitățile ei vitale se săvârșesc conform legii divine[276], care îi este dată, și nu altfel; înseamnă că persoana însăși, o lume mică, ocupă în lume, în lumea mare, acel loc care îi este destinat din veci, că nu deviază de la calea ce-i este hărăzită pentru a o duce cât mai repede spre Împărăția Cerurilor. În faptul că totul „se săvârșește după rânduială" constă însăși frumusețea făpturii, binele și adevărul ei. Dimpotrivă, abaterea de la rânduială înseamnă și slutenia, și răul, și minciuna ei. Totul este frumos, bine și adevărat dacă este după „rânduială"; totul este urât, rău și fals dacă este *auto*nom, *auto*crat, „după bunul său plac". Păcatul este chiar „după bunul său plac", iar Satana „după bunul Său plac".

Păcatul înseamnă a nu dori să ieși din starea de *identitate cu sine*, din indentitatea „eu = eu" sau, mai precis, „Eu!". Afirmarea sinelui ca sine, *fără* relația sa cu *altul*, adică cu Dumnezeu și cu făptura întreagă, concentrarea asupra sinelui fără ieșirea din sine, iată păcatul radical sau rădăcina tuturor păcatelor. Toate păcatele particulare nu sunt decât variante, manifestări ale egocentrismului aseității. Cu alte cuvinte, păcatul este forța de conservare a sinelui ca sine, care transformă persoana într-un „auto-idol"[277], idol sieși, este explicare a sinelui prin sine, nu prin Dumnezeu, fundamentare a sinelui pe sine, nu pe Dumnezeu. Păcatul este tendința fundamentală a eului prin care eul se afirmă în solipsismul său, în singularitatea sa și face din sine unicul punct al realității. Păcatul este ceea ce închide pentru eu întreaga realitate, căci *a vedea* realitatea înseamnă a ieși din sine și a-ți transfera eul în non-eu, în altceva, în ceea ce se vede, adică *a îndrăgi*. Ca urmare, păcatul este zidul pe care eul îl pune între sine și realitate, scoarța care crește pe inimă. Păcatul este *non-transparența*, bezna, ceața și de aceea se spune că „întunericul a orbit ochii lui" (*I Ioan* 2, 11); există numeroase alte expresii ale Scripturilor unde „întunericul" este sinonimul „păcatului". Păcatul, în dezvoltarea sa extremă și fără să fie amestecat cu ceva, adică *gheena*, este întuneric, beznă, obscuritate, întunecime, σκότος. Căci lumina este vădirea realității; dimpotrivă, întunericul este izolarea, scindarea realității, imposibilitatea vădirii reciproce. Însăși denumirea Iadului sau *Aidului* indică această ruptură gheenică a realității, izolarea, solipsismul, căci acolo fiecare spune: *„Solus ipse sum!"*. În fapt, Αδης, Ἅιδης sau Ἀΐδης, inițial Ἀϝίδης, provin de la rădăcina ϝιδ (*cf.* rusescul *vid*), care formează verbul ἰδ-εῖν, *vid-et'* („a vedea"), și de la particula de negație, mai precis, de la ἀ *privativum*[278]. Iadul este locul, starea

în care nu există vizibilitate, lipsită de „vizibilitate", care nu se vede și în care nu se vede. *Aid* înseamnă fără-vedere; cum spune Platon[279], „ἐν Ἅιδου, τὸ ἀειδὲς δὲ λέγω, prin Aid înțeleg invizibilul", sau cum îl definește Plutarh[280], „τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον, nevăzutul și nezăritul", iar Homer vorbește despre „întunericul neguros" al Aidului: ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα[281].

Într-un cuvânt, păcatul este ceea ce frustrează de posibilitatea de *fundamentare* și, prin urmare, de *explicare*, adică de *rațiune*. În goana după *raționalismul* păcătos, conștiința își pierde raționalitatea care este proprie întregii existențe. Din pricina filozofării, ea încetează să mai contemple cu mintea. Păcatul este ceva complet rațional, *în măsura* rațiunii, este rațiunea în rațiune, diavoliadă, căci Diavolul-Mefistofeles este raționalitate pură[282].

Însă tocmai datorită faptului că este rațiune prin excelență, păcatul privează de sens toată creația lui Dumnezeu și pe Dumnezeu Însuși, frustrând-o de profunzimea de perspectivă a fundamentării și de smulgerea din Solul Absolutului, dispune totul într-un singur plan, face totul plat și vulgar. Căci ce altceva este vulgaritatea dacă nu înclinația de a rupe din rădăcini tot ce se poate vedea, privind lucrul respectiv ca pe ceva suficient sieși și, prin urmare, irațional, adică stupid?[283]

Diavolul-Mefistofeles, această Rațiune Pură, este Vulgaritatea Pură[284], pentru că nu vede decât prostia. Iar păcatul este principiul neînțelegerii, principiul inaccesibilității și al opririi obtuze, iremediabile a raționamentului. El, „înțeleptul mincinos", cum îl numesc cântările Bisericii, învăluie spiritul într-o pseudo-înțelepciune, îndepărtându-l astfel de înțelepciunea autentică.

Însuși cuvântul *greh* („păcat") este echivalat cu *o-greh*[285] („greș"), deoarece *grešit'* („a păcătui") înseamnă „a greși", „a nu nimeri ținta", în fine, „a da pe-alături", „a da greș", „a lăsa să scape"[286]. Nu avem nevoie să verificăm corectitudinea acestei etimologii, întrucât, în fond, păcatul este *greș*, este „a da pe-alături". Dar *pe-alături* de ce ne duce păcatul? Ce nu nimerim? Pe-alături de norma de existență pe care ne-a dat-o Adevărul. Nu nimerim ținta pe care ne-a hărăzit-o Justețea; pe scurt, nedorind asceza, ne abatem de la adevăratul nostru drum, trasat pe pământ de către Degetul Divin al Întemeietorului nevoinței. Repet: păcatul este pervertire. Este desfrânare, adică trecerea de pe un drum pe altul, umblarea pe diferite drumuri, rătăcirea pe diferite căi, nu pe singura cale adevărată; mai mult, este *rătăcire*, pierdere, desfrâu, pierdere a căii adevărate și mergere „în căile lor" (*Fapte* 14, 16), cum mergeau păgânii, și incapacitatea de a cunoaște, cu inima învârtoșată și desfrânată, calea Domnului, cum li s-a întâmplat iudeilor (*Psalmi* 94, 8-12; *Evrei* 3, 7-10).

Atunci care este calea adevărată, numită în Scriptură „calea îngustă care duce la viață" (*Matei* 7, 14; *cf. Fapte* 2, 28), „calea păcii" (*Luca* 1, 79), „calea mântuirii" (*Fapte* 16, 17), „calea adevărului" (*II Petru* 2, 2) și „calea cea dreaptă" (*II Petru* 2, 15)?

Este *neprihănirea*. Însuși cuvântul *neprihănire*, σω-φρωσύνη sau σαο-φροσύνη, prin structura sa etimologică, indică integritatea, sănătatea, nealterarea, nefărâmițarea și unitatea și, în general, starea normală a vieții interioare,

tăria persoanei, prospețimea forțelor spirituale, organizarea spirituală a omului interior. Neprihănirea, σω-φροσύνη sau σαο-φροσύνη, este aproape același lucru ca și gândirea integrală (înțelegând „gândirea" în accepțiunea patristicii, adică în sensul de viață spirituală în general), gândirea sănătoasă, bună pricepere, înțelegere completă, sănătate a minții, înțelepciune sănătoasă, σαὸς φρόνησις. Acesta este sensul cuvântului la Sfinții Părinți, la fel și la filozofii antici[287]. Neprihănirea este *simplitate*, adică unitate organică sau, din nou, integralitate a persoanei: „spiritul omului trebuie să fie accesibil și ospitalier, gata pentru evlavie și mulțumire, fiind tot auz ușurat și ochi «curat» și «simplu» (ἁπλοῦς ὀφθαλμός)"[288]. Opusul neprihănirii este starea de desfrânare, de desfrâu, adică de distorsionare a sufletului; țelina persoanei este răsturnată, straturile lăuntrice ale vieții (care se cuvine să fie ascunse chiar pentru eul însuși; astfel este *sexul* prin excelență) sunt rostogolite în afară, iar ceea ce ar trebui să fie dezgolit, *deschiderea* sufletului, adică sinceritatea, spontaneitatea, motivele faptelor, sunt ascunse înăuntru, făcând persoana ascunsă. Viața persoanei se săvârșește, οὐ κατὰ τάξιν, nu „conform rânduielii", și în ea nimic nu este la locul său. Omul *pervers* este parcă întors pe dos, arată dedesubturile sufletului și ascunde fața acestuia. *Ochii* acestui om *evită* privirea celui ce-i iese în cale, însă *buzele* aruncă vorbe putrede. Îi e frică să nu i se afle slăbiciunile, dar singur își expune fără jenă tot ce are mai rușinos.

Rușinea indică ceea ce, deși legitim și dat de Dumnezeu, trebuie ascuns înăuntru și ceea ce trebuie descoperit[289]. Dar când nu există rușine, apar nerușinarea și cinismul, expunerea celor ce trebuie tăinuite și ascunderea celor ce trebuie arătate. Scoaterea la suprafața conștiinței a tuturor lucrurilor care se cuvin a rămâne în semiîntunericul zonei subconștiente sau, ceea ce-i totuna, coborârea conștiinței în întunericul tainic al rădăcinilor existenței, bădărănia lui Ham care și-a privit părintele gol – sunt acea fracturare a vieții spirituale care se numește *desfrânare*.

Aici capătă chip și chiar, parcă, personalitate o fațetă nevăzută și impersonală a ființei noastre, căci ea este viață a *genului*, deși se petrece într-o persoană. Și căpătând chip iluzoriu de persoană, acest fundament real al persoanei devine independent, iar persoana adevărată se scindează. Zona generică se separă de persoană și de aceea, având doar chip de persoană, încetează a se mai subordona voinței spiritului, devine *irațională* și dementă; iar persoana însăși, pierzând din alcătuirea sa fundamentul generic, adică rădăcina, se privează de conștiința realității și se preface într-un chip nu al fundamentului real al vieții, ci al vidului și nimicniciei, adică devine *aparență* deșartă și larg deschisă și, neacoperind nimic real, este resimțită ca minciună, ca prefăcătorie. Concupiscența oarbă și falsitatea fără scop, iată ce rămâne din persoană după desfrânarea ei. În acest sens, desfrânarea este o *dedublare*, și simbolul profund al acestei dedublări, care se întâlnește adeseori în Occident, ca și în Răsărit, este reprezentarea lui *Satan cu o a doua față în locul părților rușinoase* sau, cum fac iconografii care n-au înțeles întru totul sensul imaginii, *în locul pântecelui*[290]. În unele opere literare găsim o analiză psihologică a trăirilor care țin de acest domeniu[291].

Dacă rușinea este busola conștiinței și firul cu plumb al persoanei, atunci nerușinarea este semnul corupției, al „stricăciunii" ei și simptomul *desfrânării* sufletului. Dar ce este putrezirea, *rastlennost'*? Același lucru. *Tlo* înseamnă „fund, dedesubt, temelie plană"[292]; astfel, se vorbește despre „fundul" unui stup sau al unei cutii; în dialectul regiunii Tambov este obișnuită expresia „a arde până la fund", adică de tot, până în temelie; se mai indică, de asemenea, expresiile „a fost furat până la fund", „grânele au putrezit până la fund", adică toate câte au fost[293]. Evident, verbele *tlet'* și *tlit'* („a putrezi") se referă la procesele de putrezire, de distrugere, de mucegăire care au loc la temelia construcțiilor săpate de-a dreptul în pământ. În acest caz, *desfrânarea, rastlenie*, înseamnă sau putrezirea totală, adică distrugerea completă a sufletului[294], sau, mai corect, ca și cuvântul *razvrașcionnost'*, încălcarea ordinei legitime a straturilor vieții sufletești, când fundul sufletului este întors pe dos și ajunge unde nu se cuvine, răsturnarea fundului sufletului până la capăt, ca ultim grad de stricăciune, descompunerea, dispersia, prăbușirea, ruinarea, scindarea vieții spirituale, fragmentarea ei, non-unitatea, non-integritatea. Este dedublare a gândirii, fățărnicie, ambiguitate, duplicitate, lipsă de tărie într-un singur lucru. Pe scurt, este putrezirea persoanei, putrezire care începe încă înainte de gheena, este διχοτομία ei (*Matei* 24, 51; *Luca* 12, 46). „Omul cu gânduri duble" încă de aici, de pe pământ, a simțit focul gheenei. Ca stare opusă neprihănirii, desfrânarea îl face pe om prihănit, adică îi privează mintea de integritatea, de unitatea sa și o împinge într-o stare de chinuitoare instabilitate.

Păcatul este instabil în sine. Unitatea necurăției este fictivă, și caracterul iluzoriu al acestei pseudo-unități devine evident de îndată ce este nevoită să se așeze față în față cu Binele. Impurul este unitar atâta timp cât nu există Purul, dar și numai apropierea Purului face să alunece de pe el masca unității. Această scindare a impurului și această descompunere a „forței spurcate"[295] sunt clar descrise în povestirea despre vindecarea îndrăcitului din Gadara, posedat de un duh *necurat*. Merită să fim atenți la felul cum numărul singular al puterii necurate se schimbă brusc în plural de îndată ce Domnul Iisus a întrebat-o de *nume*, adică de esența ei intimă. Deși toată lumea cunoaște povestirea, o voi cita, tipărind cu italice pasajele necesare. Sfântul Evanghelist Marcu povestește tocmai despre faptul că Iisus Hristos și ucenicii „au venit în ținutul Gadarenilor. Iar după ce a ieșit din corabie, îndată L-a întâmpinat, din morminte, un om *cu duh necurat*, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ... Și strigând, κράξας, cu glas puternic [adică, desigur, a strigat *duhul necurat*, nu omul posedat de el, deși, poate, a strigat cu gura acestuia], a zis, εἶπε: Ce ai *cu mine*, ἐμοὶ, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Te jur, ὁρκίζω, pe Dumnezeu să nu *mă*, με, chinuiești. Căci îi zicea: Ieși *duh necurat*, ἔξελθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον, din omul acesta. Și l-a întrebat: Care, σοι, îți este numele? Și I-a răspuns, ἐπηρώ τα: *Legiune* este numele *meu*, μοι, căci *suntem mulți*, πολλοί ἐσμεν. Și Îl rugau mult să nu-i, αὐτούς, trimită afară din acel ținut... Și L-au rugat, zicând, παρακάλεσαν... πάντες οἱ δαίμονες, λέγοντες: Trimite-*ne*, ἡμᾶς, în porci, ca să intrăm, εἰσέλθωμεν, în ei. Și El le-a, αὐτοῖς, dat voie. Atunci, ieșind, *duhurile necurate* au intrat în porci, ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆθον..." (*Marcu* 5, 1-13).

Iisus Hristos nu discută cu însuși demonizatul, ci cu ceea ce este în el, cu puterea necurată. Această putere necurată este *un singur* duh necurat, care se manifestă și vorbește despre sine ca despre *unul singur*. Dar de îndată ce Domnul l-a întrebat de *nume*, de îndată ce a dorit ca această putere necurată să-și dezvăluie esența veritabilă, s-a scindat într-o mulțime indefinită de duhuri necurate, căci „legiune", în text, semnifică tocmai „infinit de mult", „nenumărabil de mult", „incalculabil de mult"[296]. Această descompunere bruscă este marcată prin schimbarea bruscă a singularului, în versetul al nouălea, în *plural*; *înainte* de întrebarea privitoare la nume, fusese utilizat numărul singular (5, 1-9), iar după întrebare, la fel de consecvent, avem peste tot pluralul.

Acesta este, în general, modul în care este alungat necuratul. Rugăciunea exorcizantă în numele Domnului silește persoana iluzorie să se dezintegreze într-o „legiune" de stări demonice, din care fiecare se dă din nou drept persoană[297]; exorcismul denunță falsitatea unității care vrea să se fundamenteze nu pe deoființimea Preasfintei Treimi, ci pe asemănarea deoființă a afirmării de sine.

Așa este natura instabilă, umedă și putredă a păcatului. Dar dacă așa este natura păcatului, iar contrariul lui sunt concentrarea de sine și tăria sufletului în neprihănire, fără să vrem se pune problema *esenței* acestei neprihăniri, prezentată de noi până acum doar descriptiv. Problema esenței neprihănirii, la rândul ei, implică alte două probleme:

în primul rând, ce este această neprihănire spirituală în conștiința omului, adică în calitate de *trăire* și,

în doilea rând, cum să înțelegem neprihănirea în plan *ontologic*, adică în calitatea ei de obiect al *gândirii*.

La prima dintre aceste întrebări răspunde cuvântul *„fericire"*, iar la cea de-a doua, expresia *„veșnica pomenire"*. Să încercăm a le aprofunda mai atent.

Deci, înainte de toate, vom examina neprihănirea ca trăire lăuntrică a sufletului neprihănit, altfel spus, ca *fericire*. În ce constă „fericirea"? Ce este un *fericit*? Cred că putem obține cel mai precis răspuns la întrebările noastre pe calea analizării cuvintelor grecești corespunzătoare, adică a cuvintelor μακαρία, μακάριος, μάκαρ. Care este sensul lor inițial? Aristotel[298] explica μάκαρ în funcție de proveniența lui de la „a se bucura tare", „ἀπὸ μάλα χαίρειν". Dar μάλα se dovedește a fi o interpolare ulterioară și toată explicația lui Aristotel se reduce la elucidarea *sensului* cuvântului; Plutarh o confirmă[299]. Improprie este și explicația lui Eustațiu[300], care vedea în rădăcina μάκαρ cuvântul κήρ, „moarte", și interpreta μάκαρ ca „nemuritor, nesupus morții, παρὰ τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρί". Contra lui Eustațiu vorbește cel puțin faptul că μάκαρ nu se întrebuințează doar referitor la zeii nemuritori, ci și la oamenii muritori[301].

Schelling a reflectat îndelung asupra etimologiei termenilor μακάριος, μάκαρ[302] și voi expune pe scurt considerațiile sale subtile. Ce-i drept, lingvistica modernă nu este de acord cu Schelling; nici în știință nimic nu este etern; dar, chiar dacă într-adevăr gândurile sale n-ar fi „științifice", ele sunt foarte fructuoase pentru înțelegerea termenului μάκαρ.

După părerea lui Schelling, primul lucru asupra căruia trebuie să ne oprim atenția este silaba ininteligibilă „μα". Cheia descifrării lui μάκαρ se află în prima silabă. Conform supoziției lui Schelling, aceasta este o particulă veche, ce caracterizează negația, privarea sau, cum se exprimă un autor, *„mă* este o particulă de avertizare"[303]; cu alte cuvinte, Schelling asimilează pe μα cu particula negativă μή[304]. După părerea lui, această semnificație a lui μα poate fi stabilită dintr-o serie de cuvinte compuse cu μα, și anume:

1) μά-ται-ος, gol, insignifiant, aparent. Ce lipsește aici, ce se neagă? Ceea ce se poate apuca, pipăi. Μά-ται-ος, intangibil, fără substanță (*substanzlose*). Negarea *palpabilității* este indicată de partea ται-ος, ia, apucă, ce are aceeași rădăcină cu imperativul homeric τῆ, având la Homer participiul τεταγών, care, după cum se pare, provine din τά-ω, τὰ-γ-ω, ce corespunde latinescului *tango*;

2) de μά-ται-ος este legat adverbul μά-την, fără consecințe, van, de pildă, a vorbi, și foarte expresivul μα-τά-ω, a trena, a tergiversa, a pierde timpul, verb întrebuințat pentru a caracteriza un om care nu-i gata niciodată, care doar se învârte („se mocoșește"[305]) pe lângă vreo treabă, apucându-se s-o facă, dar nu cum trebuie;

3) limba greacă are diferite expresii pentru a desemna consecințele directe și momentane, dacă un gând, un cuvânt sau, în general, o posibilitate dată sunt urmate de faptă, de realitate („palpabilul"). Așa sunt ἄφαρ, αἶψα. Remarcabil e că drept contrar au homericul μάψ[306], cuvânt compus probabil din μὰ și αἶψα, adică: zadarnic, degeaba, în mod necugetat, pripit;

4) de la μὰψ provin adjectivul μαψίδιος (la Homer, numai sub formă de adverb) și μαψίλογος; de pildă: μαψίλογοι οἰωνοί, păsări al căror țipăt nu are nici un fel de consecințe, nu înseamnă nimic;

6) μα-λακ-ός, moale, gingaș, veșted, nehotărât, neenergic, ca și verbul care provine de la el, μα-λά[κ]σσω, a face moale, a înmuia, a slăbi, a fi moleșit, are un sens negativ. Probabil, această expresie este formată plecând de la privarea de o anumită însușire, anume de capacitatea de a emite un sunet când obiectul este rupt sau frânt; este cazul unui corp moale, pe când un obiect tare nu poate fi distrus fără zgomot. Cu alte cuvinte, în μα-λακ-ός intră verbul λάσκω (de aici, λακεῖν, ἔλακεν), care înseamnă: a suna, a trosni, a plesni, a țipa tare, a lătra tare etc. sau λακάζω și λακέω, a țipa, a face zgomot, a se sparge cu trosnet;

6) la exemplele lui Schelling putem adăuga încă unul, și anume μά-χλ-ος, lasciv, pasional, de la care derivă μα-χλ-οσύνη, lubricitate, pasiune. Negat aici este χλοῦνις, castrare, deoarece μάχλος înseamnă necastrat;

7) exemplele citate devin și mai convingătoare dacă facem un excurs în domeniul limbii osetine[307]. Problema e că, în această limbă, particula *„mà"* se întrebuințează cu imperativul și conjunctivul verbelor, semnificând negarea unei acțiuni. Astfel, de exemplu: *„mà zag"*, nu vorbi (oset. *zagen* = germ. *sagen*), *„mà țu"*, nu te duce, *„mà nouz"*, nu bea etc.

Așadar, particula „μα" are un sens privativ. Să luăm în considerație cea de-a doua parte a lui μάκαρ. După părerea lui Schelling, nu derivă de la κὴρ (gen.: κηρὸς), moarte (adică μάκαρ nu înseamnă „nemuritor"), ci de la καρδία, κέαρ, κῆρ (gen.: κῆρος), *inimă*. Epitetul constant al lui κῆρ este φίλον, așa că κῆρ desemnează partea cea mai sinceră din om, propria lui *aseitate*, locul „pasiunilor" în general și, printre acestea, al „iubirii" în special (de aici, expresia uzuală: περὶ κῆρι φίλος, prieten de inimă; κηρόθι, cordial, din

inimă, de pildă, a iubi); prin excelență, acesta este locul tristeții devoratoare și al mâhnirii, al mâniei, al bucuriei răutăcioase (*cf.* rus. *v serdțah*, la mânie). Dar pentru inimă nu este întâmplătoare doar starea de a fi devorată de tristețe sau neliniște; inima însăși este dorință și vrere permanentă, este foc de nestins, care se devorează singur, care tânjește în pieptul fiecărui om; propriu-zis, inima este *duhul*, principiul motor al vieții – așa că la Homer[308], cel lipsit de viață este numit ἀκήριος, lipsit de inimă. Același lucru îl indică proveniența cuvântului κέαρ, care derivă mai curând de la κέρδειν, κείρειν, a devora, *absumere*, decât de la κέω, κείω, κεάζω, a dormi, sau de la κέω, καίω, a pâlpâi, a arde, *ardere*, căci inima este *fons ardoris vitalis*. Verbul κείρειν se aplică chiar comportamentului moral, de exemplu, atunci când cineva se exprimă că „membrele îi sunt roase de angoasă", că „angoasa îi devorează pieptul" etc. Firesc e și că unele cuvinte omofone ca ἡ κήρ, zeița morții, și τὸ κῆρ, inimă, pot fi reduse la aceeași noțiune inițială: a mânca, a devora. Dorința de a deveni „pentru sine" dedublează sufletul. Astfel se aruncă o lumină neașteptată asupra glosei lui Isichie[309], care explica τὸ κῆρ ca ψυχὴν διηρημένην, ca „suflet divizat", „despicat": această *despicare* este cauza tristeții. Agitația dorinței și vrerii neîncetate, care antrenează fiecare făptură, este *în sine* o încălcare a fericirii, iar κέαρ, adusă în stare de repaos, tot *în sine*, ar fi o fericire.

Limba osetină ne mai confirmă o dată considerațiile lui Schelling. Cuvântul μάκαρ este aproape consonant cu osetinul „*mà har*" (care se pronunță legat: „*mahàr*"), adică „nu mânca". Imperativul lui *har* derivă din verbul *háren*, a mânca, în sensul de a hăitui, a distruge, cum rezultă din expresia *ahță bahòrta*, banii i-a mâncat, i-a cheltuit fără rost, i-a risipit; în cuvântul *bahòrta*, prefixul *ba* (= germ. *be*) indică încheierea acțiunii și este echivalentul prefixelor rusești *raz*, *iz*, *s*, iar cealaltă parte a cuvântului provine de la verbul *haren*. Interesant este că se poate (?) lega de acest verb ideea de moarte: *kerîen* (în dialectul digorian, care, după Vs. Miller, este cel mai vechi dintre dialectele osetine) sau *cernîen* înseamnă în limba osetină „sicriu". În legătură cu acestea pot fi puse, cred eu, și cuvintele rusești cu aceeași rădăcină: „*harci*, *harcioba* (cum se spune pe Don), *harci*, adică merinde, hrană în afară de pâine, mai ales carne"[310]. *Harci* înseamnă ceea ce se dă la masă, ce se mănâncă. De aici, *harcevnia*, loc unde se mănâncă, și probabil *haria*, mutră, „cu care se mănâncă", „bot", „rât", „gură".

Prin urmare, esența explicațiilor lui Schelling constă în faptul că μακάριος exprimă ideea de împăcare a agitației inimii, deplină potolire a avântatelor intenții ale inimii. Grecescul μάκαρ corespunde osetinului *mahár*: în stare de μακαρία, inima încetează a se mai devora. Trebuie să mai adăugăm aici că μή, echivalent cu μα, nu este propriu-zis o negație; μὴ ὄν nu înseamnă „neant", ci „potențialitate a existenței". De aceea μακαρία nu este simpla negare a „devorării"[311], ci veșnicul triumf asupra ei, veșnica aducere a ei doar în potențialitate, veșnica dominare a aseității. La un *fericit*, la un μάκαρ, aseitatea este o potențialitate și el „*potest non peccare*, poate să nu păcătuiască"[312].

E ușor de văzut că, înțeleasă așa, μακαρία este destul de asemănătoare cu înțelegerea pozitivă a *nirvanei* budismului târziu, adică starea de stingere a pasiunii, de liniștire a oricărei mișcări care tulbură sufletul, de repaosul etern, unde nu ajunge vârtejul fantomelor *samsarei*[313].

De altfel, trebuie să remarcăm că lingvistica modernă[314] derivă cuvântul μάκαρ din rădăcina *maç*, a avea putere, a putea, a produce, rădăcină care a generat și cuvântul μακρός, lung. Dar este în afară de orice îndoială că Schelling redă corect cel puțin un aspect conținut în cuvântul μακαρία. Μακαρία este repaosul etern, ca urmare a iluminării sufletului de către lumina nestinsă a Adevărului însuși. De ideea acestui „repaos", a acestei „vieți" sau „vieți veșnice" este pătrunsă întreaga Scriptură, toată literatura patristică și liturgică. „A intra în odihna lui Dumnezeu, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν...", aceasta este tema în *Evrei* 4, 10. Această intrare este făgăduința mult așteptată a poporului lui Dumnezeu, a sa „stare sabatică, σαββατισμός" (*Evrei* 4, 9). „Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit și el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale" (*Evrei* 4, 10). În Cetatea Preasfintei Treimi, la Temelia Adevărului, nu există nici agitație, nici cugetele viclene nu bântuie; cine se află în Duhul, care săvârșește lucrul lui Dumnezeu, acela s-a odihnit de lucrurile sale, nu de „lucrul" vieții, ci de lucruri, de cele despre care propovăduitorul a zis: „Deșertăciunea deșertăciunilor, deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni! Un neam trece și altul vine, dar pământul rămâne totdeauna! Soarele răsare, soarele apune și zorește către locul lui ca să răsară iarăși. Vântul suflă către miazăzi, vântul se întoarce către miazănoapte și, făcând roate-roate, el trece neîncetat prin cercurile sale... Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare" (*Ecclesiastul* 1, 2-9). Dar cine nu a aflat odihnă în Săvârșitorul Duh, acela trebuie să dea socoteală înaintea atotpătrunzătorului Cuvânt dumnezeiesc (*Evrei* 4, 12-13). Printr-o curmare tainică a lucrurilor stricăcioase, cel judecat va dobândi atunci odihnă, va dobândi sabatul metafizic. Își va spune atunci: „Întoarce-te, suflete al meu, la odihna ta, că Domnul ți-a făcut ție bine" (*Psalmi* 114, 7, iar după numărătoarea ebraică: 116, 7). „Și va șterge (Dumnezeu) orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut" (*Apocalipsa* 21, 4): a sosit μακαρία.

Fericirea ca odihnă de vrerea mereu lacomă și niciodată săturată, ca recluziune și reculegere în sine a sufletului pentru viața veșnică în Dumnezeu, pe scurt, ca poruncă atotputernică și prin aceasta veșnic realizabilă, poruncă dată sieși: *mà-har*, nu te mânca pe tine însuți, iată misiunea ascezei. Fericirea o poți dobândi numai orânduindu-te bine în viața aceasta pământească, numai transformându-ți intențiile în contemplație superioară, numai făcând din cele de jos simbol al celor de sus (*Apocalipsa* 21, 27; 22, 14-15 etc.).

În secolul întâi, când Departele părea atât de aproape, când Limba de foc încă mai ardea deasupra capului credinciosului, Vestea cea bună le-a dat oamenilor să guste pentru prima oară dulceața repaosului și odihna de tulburătoarele gânduri stricăcioase; prin aceasta ea a eliberat conștiința de demonii care o posedau, precum și de demonofobia și robia ce rezultau din această stare[315]. Hristos ne-a făcut să ieșim din „lumea nepașnică și îngrijorătoare"[316]; iată de ce primii autori creștini sunt atât de sensibili la noul dar, cel al odihnei.

În omilia anonimă cunoscută sub denumirea de *A doua Epistolă a lui Clement către Corinteni*, predică de inspirație nemijlocită și de har, chinurile gheenei de foc sunt puse în opoziție cu făgăduința lui Hristos:

„Și să știți, fraților, că hălăduirea cărnii noastre în lumea aceasta este mică și de scurtă durată, iar făgăduința lui Hristos este mare și minunată, anume: odihna Împărăției viitoare și a vieții veșnice, καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου"[317]. „Căci, se spune în alt loc, îndeplinind voința lui Hristos, noi vom afla odihna, εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν; altfel, nimic nu ne va scăpa de pedeapsa veșnică, αἰωνίου κολάσεως, dacă vom nesocoti poruncile Lui."[318] „Cum vi se pare vouă, îi întreabă predicatorul pe ascultătorii săi, ce va trebui să îndure acela care nu va fi în stare să îndure nevoința nestricăcioasă? Despre cei care n-au păstrat pecetea s-a spus: «Viermele lor nu va muri și focul lor nu se va stinge. Și ei vor fi o sperietoare pentru toți» (*Isaia* 66, 24)."[319] Iar efectul „fructului nemuritor al învierii"[320] este caracterizat drept „fericire" și trecere în „veacul fără dureri"[321].

La fel, în una dintre cele mai vechi rugăciuni liturgice, Biserica, prin gura preotului, se roagă ca Dumnezeu să-i așeze pe cei drepți „în loc cu verdeață, la apele *odihnei*, în raiul veseliei, de unde sunt îndepărtate orice întristare și suspinare, în lumina sfinților"[322].

Întreaga rânduială a înmormântării este așezată pe aceste inseparabile idei de dezvinovățire-odihnă-fericire-nemurire și pe cele opuse acestora, de păcat-deșertăciune-chin-moarte. Biruința lui Hristos asupra morții, dăruirea vieții sunt considerate drept triumf repurtat asupra pasiunilor lumești, drept răcire a arderii lăuntrice a sufletului păcătos, drept „sălășluire în lăcașurile celor drepți", drept pace în Dumnezeu, drept odihnă de rătăcirea păcătoasă, de lucrurile care „sunt mai neputincioase decât umbra, mai înșelătoare decât visurile". „Doamne, sufletul robului tău îl odihnește", „Hristoase, sufletul robului tău îl odihnește", iată tema prohodului. Restul nu este decât dezvoltarea acestei teme, dezvoltare ce descrie condițiile interioare ale odihnei. Să luăm, de pildă, troparele:

„Cu duhurile *drepților*, celor ce s-au săvârșit, sufletul robului Tău, Mântuitorule, îl *odihnește*, păzindu-l pre el în viața cea fericită care este la Tine, iubitorule de oameni".

„Întru odihna Ta, Doamne, unde toți *sfinții* Tăi *se odihnesc*, *odihnește* și sufletul robului Tău, că Însuți ești iubitor de oameni".

„Tu ești Dumnezeu, care Te-ai pogorât în iad și *ai dezlegat durerile celor ferecați*, Însuți și sufletul robului Tău îl odihnește...".

Plină de calmă și veșnică pace este rugăciunea:

„Dumnezeul duhurilor și a tot trupul, Care ai călcat moartea și pe diavol l-ai surpat și ai dăruit viață lumii Tale; Însuți, Doamne, *odihnește* sufletul adormitului robului Tău (cutare) în loc *luminos*, în loc *de verdeață*, în loc *de odihnă*, de unde a fugit durerea, întristarea și suspinarea și orice greșeală a făcut el, sau cu cuvântul, sau cu lucrul, sau cu gândul, ca un bun și iubitor de oameni Dumnezeu, iartă-i. Căci nu este om care să fie viu și să nu greșească, *căci numai Tu singur ești fără de păcat, dreptatea Ta este dreptate în veac și cuvântul Tău este adevărul*. Că Tu *ești învierea și viața și odihna* adormitului robului Tău (cutare), Hristoase, Dumnezeul nostru...".

Fără să vrei, îți vine să copiezi *întreagă* această muzică a păcii, a liniștii și odihnei. Ca frunzele de toamnă, alunecă unul după altul, într-un șir continuu, suspinele acum împăcate ale sufletului purificat:

„Odihnește, Dumnezeule, pe robul Tău și-l așază pe dânsul în Rai, unde cetele sfinților, Doamne, și drepții ca luminătorii strălucesc, pe adormitul robul Tău îl odihnește, trecându-i lui toate greșelile".

„...Luminează-ne pe noi, cei ce cu credință slujim Ție, și ne scoate pe noi din focul cel de veci".

„Odihnește, Mântuitorul nostru, cu drepții pe robul Tău și-l sălășluiește în curțile Tale, precum este scris: trecând ca un bun greșelile lui cele de voie și cele fără de voie, și toate cele întru știință și întru neștiință, Iubitorule de oameni..."

„Pe cel ce a trecut la Tine din stricăciunea cea nestătătoare a celor trecătoare, în lăcașurile cele veșnice învrednicește-l, Bunule, cu bucuria vieții, îndreptându-l prin credință și prin har", „...făcându-l fiu al luminii și curățindu-l de ceața păcatului".

„Pe cel ce s-a mutat, în dulceața raiului îl sălășluiește".

„Cu sfinții odihnește, Hristoase, sufletul robului Tău, unde nu este durere, nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfârșit".

Sau să ascultăm *Samoglasnele* lui Ioan Monahul:

„Care desfătare lumească este lipsită de întristare? Care mărire stă pe pământ neschimbată? Toate sunt mai neputincioase decât umbra, toate sunt mai înșelătoare decât visurile; o clipă numai, și pe toate acestea moartea le primește. Ci întru lumina feței Tale, Hristoase, și întru îndulcirea frumuseții Tale, pe cel ce l-ai ales odihnește-l, ca un iubitor de oameni".

„Unde este dezmierdarea cea lumească? unde este nălucirea celor trecătoare? unde este aurul și argintul? unde este mulțimea slugilor și faima? Toate sunt țărână, toate cenușă, toate umbră; ci veniți să strigăm Împăratului celui fără de moarte: Doamne, veșnicilor Tale bunătăți învrednicește-l pe acesta ce s-a mutat de la noi, odihnindu-l pe dânsul întru fericirea Ta cea neîmbătrânitoare".

„...în lăcașurile drepților *odihnește-l*".

„Hristos să te *odihnească* în latura celor vii, și ușile raiului să-ți deschidă, și moștenitor Împărăției Sale să te arate, și iertare să-ți dăruiască de cele ce ai greșit în viață, iubitorule de Hristos".

Iată ce este, ca trăire, integritatea duhului. Să vedem acum ce este ea din punct de vedere ontologic. Viața neprihănită este integritatea și neîntinarea ființei omenești. Aceasta este definiția ei ca existență „în sine". „Pentru sine", ea este fericirea inimii împăcate și domolite, adică a inimii aduse din infinitul dorinței la măsură, a inimii pe care măsura a înfrânat-o și a înfrumusețat-o. Se pune o ultimă întrebare: ce este această neprihănire „pentru altul" și anume „pentru Altul"? Ce este ea ca element al vieții divine? Ea este „memoria divină", „memoria eternă" a Lui. „Privind înapoi spre trecut, spune un gânditor, dăm de întuneric la capătul lui și în zadar facem eforturi să distingem în acest întuneric forme asemănătoare amintirilor. Și atunci resimțim acea neputință a cugetării istovite pe care o numim uitare. Non-existența se dezvăluie direct sub forma uitării care o neagă."[323] Fluviul Timpului duce cu sine totul, și duce pentru că în lumea aceasta nimic nu are rădăcină tare, nimic nu are tărie interioară. „Toate sunt mai înșelătoare decât visurile" și trecători sunt oamenii,

„E-ncătușată de neputință seminția lor sărmană,
Efemeră, visurilor asemănătoare"[324].

Totul este vicisitudine, totul se scurge pe alături, totul se duce. Numai Unul singur rămâne, 'Αλήθεια. Adevărul, 'Αλήθεια, este Neuitarea neștearsă de șuvoaiele timpului, este Firmamentul neatacat de Moartea corozivă, este ființa cea mai substanțială, din care lipsește cu desăvârșire non-existența. În Adevărul nestricăcios își găsește ocrotirea existența stricăcioasă a acestei lumi; de la El, Cel tare, neprihănirea își primește tăria. Dumnezeu dăruiește biruință asupra trupului, și această biruință este „ținerea de minte" de către Dumnezeu, Cel care nu uită: El este mai presus de Timp și pe toate le poate alătura Veșniciei. Cum? Amintindu-și de ele.

Este semnificativ că rădăcina semitică, alcătuită din trei litere, זכר, „a-ți aminti", „a ține minte", după Schwally, are ca sens principal „a chema în cult", iar derivatul זָכָר, „bărbat", înseamnă propriu-zis persoană cultică, *kultische Person*, căci numai bărbații puteau lua parte la cult[325]. Astfel, rezultă că însăși noțiunea de „a ține minte" nu este decât un reflex al pomenirii cultice, iar *memoria* în general este o aplicare la om a acelor lucruri care, propriu-zis, se referă la Dumnezeu, căci numai Lui îi este proprie facultatea de *a-și aminti* în sensul adevărat al cuvântului.

„Pomenește, μνήσθητι, Doamne, pe *cutare*", zice preotul, scoțând la proscomidie mirida și punând-o pe disc. Iar în ce-l privește pe cel mort, rostește cuvinte asemănătoare: „Odihnește, Doamne, pe *cutare*", căci și odihna și pomenirea prin Domnul înseamnă același lucru, adică *mântuirea* aceluia al cărui nume se pomenește. Dipticele sau listele cu numele celor vii și ale celor morți, pentru care se roagă fiecare dintre noi, poartă denumirea expresivă de „pomelnice".

„Pomenește, μνήσθητι, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale și pe tot poporul Tău, pe cei ce sunt de față și se roagă împreună cu noi, și pe toți frații noștri care sunt pe uscat, pe mare și în tot locul stăpânirii Tale, care au trebuință de iubirea Ta de oameni și de ajutorul Tău și tuturor le dăruiește mila Ta cea mare..."[326],

se roagă preotul la începutul utreniei sau, și mai precis:

„Pleacă, Doamne, urechea Ta și ne auzi pe noi, și pomenește Doamne pe cei ce sunt aici și se roagă împreună cu noi, pe toți după numele lor, și-i mântuiește pe ei cu puterea Ta, καὶ μνήσθητι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου"[327].

Ce rugăminte are, pe cruce, tâlharul cel cuminte? „Pomenește-mă, μνήσθητι μου, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta!" Se roagă să fie pomenit și atât. Iar ca răspuns, spre a-i îndeplini dorința de a fi pomenit, Domnul Iisus mărturisește: „Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai" (*Luca* 23, 42-43). Cu alte cuvinte, „a fi pomenit" de către Domnul înseamnă același lucru cu „a fi în rai". „A fi în rai" înseamnă a ființa în veșnica memorie și, ca urmare, înseamnă a avea o existență veșnică, deci a avea veșnica amintire a lui Dumnezeu; fără să luăm aminte la Dumnezeu, murim; însăși pomenirea lui Dumnezeu de către noi e cu putință numai prin faptul că Dumnezeu își amintește de noi.

Se-nțelege că, dacă Biserica se roagă totdeauna spre pomenire, aceste rugăciuni devin deosebit de fervente atunci când iau sfârșit socotelile cu *această* viață. Iată de ce, după otpustul parastasului mare, diaconul glăsuiește:

„Întru fericită adormire veșnică *odihnă* dă, Doamne, sufletului adormitului robului Tău (cutare) și-i *fă lui veșnica pomenire*",

iar cântăreții repetă de trei ori:

„Veșnica pomenire".

Tot așa și după otpustul de la rânduiala înmormântării mirenilor, arhiereul sau „iereul proestos însuși pronunță de trei ori acestea":

„Veșnica pomenire, ție, vrednice de fericire și pururea pomenite frate al nostru, αἰωνία σου ἡ μνήμη, ἀξιομακάριστε καὶ ἀεί-μνηστε ἀδελφὲ ἡμῶν";

după aceea cântăreții repetă de trei ori:

„Veșnica pomenire".

De altfel, la greci, ultima mențiune nu se face[328].

Aici urarea de veșnică pomenire este egală cu recunoașterea „vredniciei de a fi fericit, ἀξιομακαρίας", adică a capacității de a fi fericit în Sânul lui Dumnezeu.

Iar dacă ne întrebăm acum care este sensul expresiei „veșnica pomenire", dacă cere un *genetivus objectivus* sau un *genetivus subjectivus*, pe baza celor afirmate mai înainte, trebuie să admitem că ambele sensuri sunt conținute, căci „veșnica pomenire" înseamnă că Dumnezeu își aduce veșnic aminte de mine și eu îmi aduc veșnic aminte de Dumnezeu; pe scurt, este vorba despre veșnica amintire a Bisericii, în care se întâlnesc simultan Dumnezeu și omul. Și această veșnică pomenire este biruința asupra morții:

„Asupra morții veșnic triumfă
Cel în care amintirea veșnică trăiește...".

Lumea păgână era cuprinsă de setea de *veșnică pomenire* și o căuta cu ardoare. Această cerință, această angoasă, acest elan către veșnicie determina aspectele cele mai esențiale ale organizării ei. Dacă se exagerează cu teoria că *toată* credința păgână, cu *toate* realizările ei vitale (și ce nu era în Antichitate realizare a credinței?), nu este decât o variație la nesfârșit pe marginea „cultului strămoșilor", totuși este neîndoielnică importanța esențială a acestui cult pentru întreaga viață păgână, mai ales pentru cea greco-romană. Aici vocea venerării strămoșilor aproape că înăbușă toate celelalte voci sau cel puțin li se alătură, formând fundalul principal al vieții sociale. Dar ce este această comunicare cu morții dacă nu o încercare de a realiza pomenirea lor religioasă, dacă nu un răspuns la neliniștea strămoșilor plecați de a fi prezenți în memoria veșnică a urmașilor, a celor de acum și a celor ce vor mai fi? Întreaga structură socială deservește în primul rând această necesitate, aceea de a le asigura răposaților pomeniri neîntrerupte, pomenirea perpetuă a sufletelor lor, aducerea permanentă în amintire, conservarea nelimitată a memoriei lor din partea urmașilor. Ce altceva poate fi, dacă nu o fermă hotărâre luată de descendenții lor de a nu-i arunca (stârvurile se aruncă) și de a-i

înmormânta cu evlavie, adică de a-i *conserva* în sânul acelor celule religioase care, din perspectivă umană, pot fi numite anticipări și prefigurări ale Bisericii? Viața este *creație*. Dar ce altceva înseamnă creația, dacă nu nașterea de fii spirituali, dacă nu re-crearea oamenilor după chipul lor divin? Pe de altă parte, viața este *naștere de prunci*. Iar nașterea de copii este crearea de oameni pe pământ după chipul lui Dumnezeu. Viața vrea să se răspândească spiritual și corporal. Cum? Lăsându-și în timp chipul trecător, precum dâra de foc ce se întinde în urma unei stele căzătoare. Creația vieții conservă *memoria* celui care a creat și de aceea, cum explică la Platon sacerdota Diotima[329], aspirația către creație, fie ea spirituală sau corporală, dorința de a da naștere la copii, fie ei spirituali sau trupești, adică *erosul*, nu este altceva decât căutarea interioară, inseparabilă de suflet și impetuoasă, a memoriei veșnice.

În acest fel, după cum recunosc cei mai profunzi dintre păgâni, și îndrăgostirea, și fidelitatea conjugală, și iubirea părinților pentru urmași, și toate activitățile superioare – pe scurt, viața întreagă – nu au la baza lor decât dorința, setea de memorie veșnică.

Or, în măsura în care naturii umane îi sunt proprii în mod necesar această dorință și această sete, fiind de aceea necondiționate și legitime, în aceeași măsură rămân ele nesatisfăcute în sânul păgânismului. Aici omul nu caută iubirea Dumnezeului veșic, ci pe aceea a confratelui său întru moarte; și pentru pomenire nu i se adresează Celui Care este de-a Pururi, ci acelui pe-alături trecător, seriei de generații, fiecare dintre ele fiind „un vis trecător"; prin urmare, luate împreună, acestea nu sunt în esență decât abur și miraj. Și nu doar perindarea generațiilor, care apar și dispar precum frunzele copacilor, dar și omenirea însăși, *le Grand Être*, „Ființa Supremă", cu care se consola A. Comte[330], este iluzorie. Și ea merge „ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδέν[331], din nimic în nimic". Cei care ei înșiși sunt duși de Timp nu-i pot da strămoșului lor *veșnica* pomenire, ci doar o pomenire *temporară* chiar și lungă, chiar *indefinit de lungă*. De fapt, ce înseamnă pomenirea omenească, la fel de neputincioasă ca și gândirea omului? Căci Dumnezeu posedă gândire creatoare, „gândește cu lucruri"[332], de aceea și veșnica Lui pomenire așază temeinic și real în Veșnicie ceea ce a trecut deja în Timp. Iar gândirea omenească, mai ales a unui om depravat și secătuit, este doar așezarea neputincioasă și iluzorie în Timp a ceea ce deja nu mai există în Timp, este o agățare zadarnică de umbra care fuge.

Oare înțelegeau păgânii înșiși insuficiența *acestei* pomeniri „vremelnice"? Oare se simțeau nesatisfăcuți de această memorie „temporară"? Oare doreau o altă pomenire, *veșnică*, a sufletului? Nu încape îndoială. Monumentele de artă plastică ale Antichității, toate, arată vălul negru al morții lăsat peste ochi[333]. Sau opresiunea obtuză a Orientului, sau melancolia cenușie a Egiptului, iată stările obișnuite de spirit ale anticilor, când nu au parte de uitare în extazul orgiac. Totuși, ar fi o eroare să punem toate acestea pe seama nepriceperii pictorilor. Dar să lăsăm Orientul și Egiptul și să aruncăm o privire spre cea mai plină de noblețe dintre culturile care au existat vreodată pe pământ. După cum mărturisește o călătoare contemporană, care ne descrie monumentele scoase la lumină din adâncul pământului, priceperea sa de a reprezenta diferite stări de spirit „sculptorul grec și-o utilizează relativ rar: personajele sale se veselesc arareori, arareori plâng sau sunt mânioase,

cel mai adesea le este proprie o expresie *de calmă și tihnită concentrare*". Plăcile funerare sau „stelele" ne prezintă aievea viața lor intimă, cotidiană; totuși, aici „această expresie este și mai frapantă. Pe aceste plăci artiștii reprezentau cel mai adesea scena întâlnirii dintre membrii unei familii pe lumea cealaltă. Întind mâinile unii spre alții, având întipărită pe față o tristețe calmă. Concentrarea calmă, împăcarea îndoliată cu inevitabilul, aceasta este starea de spirit care predomină în aceste monumente... Găsim aici blândă tristețe lirică și concentrare. Și inscripțiile de pe aceste monumente sunt la fel de intime și de simple, ca și imaginile înseși. «Iartă-mă, Agathon», spune, de exemplu, una dintre ele. La mormintele răposaților, grecii nu veneau să plângă, ci să și-i amintească așa cum au fost în viață"[334]. De fapt, ce să fie dacă nu resemnare și supunere, de vreme ce se știa clar că

„Moartea și Timpul domnesc pe pământ"?

De aceea elinii privesc moartea cu o tristețe disperată; și implacabil de limpede este pentru ei ideea spectralității existenței de dincolo de mormânt. Un simbol profund ale acestei conștiințe este întâlnirea în Aid a lui Ulise cu umbra mamei sale. El însuși i-o povestește regelui Alcinous:

„...îmboldit de inimă,
am voit să îmbrățișez sufletul mamei mele plecate;
de trei ori, mânat de dragoste, mi-am întins mânile spre ea,
de trei ori mi-a alunecat printre mâini,
ca o umbră sau vis, smulgându-mi un geamăt"[335].

În pofida pomenirii *permanente*, pentru răposați nu există *memorie* veșnică, deci nu există realitate dincolo de mormânt:

„...așa-i soarta tuturor morților, care s-au despărțit de viață.
Venele tari nu leagă nici mușchii, nici oasele lor;
deodată-i nimicește totul, cu forță pătrunzătoare, focul funerar,
de îndată ce viața fierbinte părăsește osemintele răcite:
s-a sfârșit atunci, zburând ca un vis, sufletul lor dispare"[336].

Viața de pe lumea cealaltă nu-i decât o fantoșă, decolorată și stârpită de Timp, a vieții pământești.

Pentru omenirea care nu știe sau nu dorește pe Cel Ce Este, această concepție despre soarta de după moarte este singura posibilă sau măcar cel mai puțin tristă dintre toate cele posibile. Imaginile artistice cu care Maurice Maeterlinck (am în vedere *Pasărea Albastră*[337]) înveșmântează această doctrină antică ne demonstrează afirmația.

Dar nici splendidele imagini ale poetului, nici teoria lui Auguste Comte, la fel de importantă, în sfârșit, nici cultul „oamenilor mari", al „eroilor", al „luptătorilor", care se amplifică și hipnotizează din ce în ce mai mult masele, nici un fel de discursuri, de culegeri, de ediții popularizatoare, de celebrări și strigăte nu pot estompa adevărul evident și pentru grecii antici (ca să nu mai vorbim de apostați și de trădătorii Bisericii): că, dacă nu există Veșnică Pomenire, orice memorie vremelnică este o slabă consolare. Într-un dezmăț de vorbe și țipete, oamenii îi încredințează pe cei răposați că, așa cum au fost

„cei dintâi" și „cei mari", rămân tot „cei dintâi" și „cei mari". Tot așa, și în vechime, Ulise încerca să-l convingă pe defunctul Ahile:

> „...Rătăcesc și sunt sărac. Pe când tu
> printre oamenii vremurilor trecute și ai celor viitoare, prin norocul tău,
> ai fost primul: în timpul vieții te cinsteam ca pe un zeu nemuritor,
> iar aici, domnind peste morți, ești atât de măreț cum în viață
> niciodată n-ai fost; nu te plânge de moarte, Ahile, cel de-o seamă cu zeii"[338],

dar, ca și Ahile, fiecare dintre „cei mari" și aflați în afara Bisericii răspunde „oftând din greu" la aceste false consolări:

> „O, Ulise, nu spera că-mi vei da mângâiere în moarte;
> Mai degrabă aș vrea, ca un zilier, muncind pe ogor,
> să-mi câștig de la un plugar sărman pâinea cea de toate zilele,
> decât să domnesc aici, mort, peste cei fără de suflet"[339],

căci nici creația intelectuală și artistică, nici viața de familie nu asigură veșnica pomenire și de aceea, neasigurând nici realitatea veșnică, nu statornicesc persoana în Viața Veșnică.

Dar ce este *memoria*? Chiar și definiția ei psihologică, de „facultate înnăscută de reprezentări"[340], cu tot caracterul ei abstract, marchează relația ei esențială cu procesele gândirii în general. Pe de altă parte, și teoria cunoașterii, prin noțiunea de apercepție transcendentală, cu toate actele de aprehensiune, reproducere și recunoaștere care o acompaniază, face din memorie funcția principală cognitivă a rațiunii. Platon exprimă aceeași convingere, înveșmântând-o în imagini mitice. „Mama Muzelor", adică a felurilor de creație spirituală, este „Memoria, Μνήμη"[341], spune el într-unul din dialogurile din tinerețe; cunoașterea este „aducere-aminte, ἀνάμνησις" a lumii transcendente[342], declară el la maturitate[343].

Astfel, dacă memoria transcendentală este fundamentul cunoașterii, conform lui Kant, atunci memoria transcendentă este fundamentul cunoașterii, conform lui Platon. Și dacă, în continuare, luăm în considerație faptul că, la Kant, „transcendentalul" are în mod evident un sens transcendent[344], iar „transcendentul" la Platon primește interpretarea de „transcendental"[345], comuniunea de gândire a celor doi mari reprezentanți ai filozofiei devine neîndoielnică. Trebuie să adăugăm aici și punctele de vedere ale celui mai important și mai influent dintre reprezentanții filozofiei din zilele noastre, Henri Bergson, pentru care „memoria" este iarăși activitatea cu care „pătrundem în domeniul spiritului"[346] și prin care ființa spirituală devine conștientă de sine, adică devine ea însăși. Și atunci vom fi de acord că *întreaga* teorie a cunoașterii este, în definitiv, teoria *memoriei*[347].

Totuși, ne interesează, propriu-zis, aspectul ontologic al memoriei. Ce este aceasta ca activitate a spiritului? Este o creație de gândire și, mai mult chiar, singura creație proprie gândirii, căci *fantezia*, după cum se știe, nu este decât o formă de memorie[348], iar previziunea viitorului nu este nici ea decât memorie[349]. *Memoria este activitatea de asimilare intelectuală, adică reconstituirea din reprezentări a ceea ce se revelează prin experiența mistică în Veșnicie* sau, altfel spus, *crearea în Timp a simbolurilor Veșniciei*. Nu „ne amintim" câtuși de puțin

elemente psihologice, ci *mistice*, căci cele psihologice sunt psihologice doar pentru că se produc în Timp și se duc fără întoarcere o dată cu Timpul. „A repeta" un element mistic este la fel de imposibil ca și a repeta timpul de care sunt indisolubil legate: viața unui element psihologic este, în esență, viața unei clipe. Dar putem intra *din nou* în contact cu realitatea mistică trăită deja, care este mai presus de Timp, care se află la baza unei reprezentări acum trecute și care va fundamenta o altă reprezentare, viitoare și înrudită cu cea precedentă prin unitatea de conținut mistic. Întotdeauna memoria are un sens transcendental și în ea noi nu putem să nu vedem esența noastră supra-temporală. Este evident că, dacă vorbim despre o oarecare reprezentare ca despre o amintire, deci ca despre ceva trecut, acest „trecut" ne este *dat*, și ne este dat *acum*, în „prezentul" în care vorbim. Cu alte cuvinte, momentul trecut al Timpului trebuie să fie dat nu doar ca trecut, ci și acum, ca prezent, adică tot Timpul îmi este dat ca un fel de „*acum*", acesta fiind motivul pentru care eu, care privesc *tot* Timpul dat mie simultan, mă aflu eu însumi *mai presus* de Timp[350].

Memoria este creație de simboluri. Situate în trecut, aceste simboluri trecute, în planul empiriei, sunt numite amintiri; raportate la prezent, se numesc imaginație; iar dispuse în viitor, sunt considerate previziune și cunoaștere anticipată. Dar și trecutul, și prezentul, și viitorul, ca să fie date *acum* ca loc al simbolurilor misticului, trebuie și ele trăite *simultan*, adică din perspectiva Veșniciei, deși pot fi resimțite ca fiind diferite temporal[351]; în cele trei direcții ale memoriei, activitatea gândirii relatează Veșnicia în limbajul Timpului; actul acestei exprimări este *memoria*. Subiectul supra-temporal al cunoașterii, comunicând cu obiectul tot supra-temporal, își desfășoară această comunicare în Timp; și aceasta este memoria.

Astfel, memoria este principiul creator al gândirii, adică este gândire în gândire și *gând* propriu-zis. Ceea ce, la Dumnezeu, se numește „memorie", se contopește complet cu gândirea lui Dumnezeu, pentru că în conștiința divină Timpul este identic cu Veșnicia, empiricul cu misticul, experiența cu creația. Gândirea divină este creație perfectă și creația Lui este memoria Lui. Dumnezeu, amintindu-și, gândește și gândind, creează.

Limba depune și ea mărturie în favoarea interpretării de mai sus a memoriei. Cel puțin rădăcina cuvântului *pamiat'* („memorie"), *mn*, semnifică în limbile indoeuropene *gândirea* cu toate extensiunile acestui cuvânt[352].

Pa-mia-t', în paleoslavă па-мѧ-ть, are aceeași rădăcină cu verbele по-мѧ-
-нѫ-ти, по-мн-на-ти și provine evident de la rădăcina мѧ. De aici se înțelege
relația cuvântului *pamiat'* cu derivatele radicalului *mn-*, *men-*, *mon-*, care se rapor-
tează când la memorie, când la gândire. Așa sunt cuvintele rusești: *mn-i-t'*,
mn-e-n-i-e, *mn-i-m-îi*, *mn-i-te-'ln-îi* (a-și închipui, părere, aparent, suspicios). Așa
sunt: cuvintele paleoslave: мьн-іѫ, мьн-ѣ-ть, сѫ-мьн-ѣ-ти (-сѧ) = *dubitare*,
timere; sârbe: *mniti*, *su-mn'-s-ti*; cehe: *mneti*, *mni-m*, *mni-ti*, *mini-ti*; poloneze: *pomniec*,
niemac, *mienic*, *sumnenie*, *sumienie*, conștiință; ucrainene: *mn-i-tî*, *po-mn-ia-tî*; bielo-
ruse: *su m*, *somnenie*, *su-mn-îi*. La fel sunt cuvintele: sanscrite: *man* (numai la
diateza medie), a gândi, a crede, a prețui etc.; *mán-jate*, a-și închipui etc.; *manas*,
duh, voință; *ma-t-is*, atenție, gândire, intenție; *man-ju-s*, curaj și mânie ș.a.;
lituaniene: *men-u*, *min-iu*, *min-ti*, a-și aminti, *min-ta-s* = мѧть, *at-(iz)-mint-is*,

min-e-ti, perman-i-ti; letone: *min-e-t*, a-și aminti, *man-i-ti*, a-și închipui; prusace: *min-is-an*; latine: *me-mi (=e)n-i*, îmi amintesc, *re-mi-n-i-sci*, a-și aminti, *com-min-i-sci*, *com-men-tus* (= germ. *ver-mein-t*, închipuit), *men-(t)s*, gândire, minte, voință etc.; *Min-er-va, men-t-io*, menționare, *mon-e-re*, a aminti, a convinge (= germ. *mahnen*), *mon-s-tru-m*, monstru (care te face să te gândești la el, care îți atrage atenția); germane: *mei-en*, a-și închipui, *Minne*, iubire, *Mensch*, om (adică, propriu-zis, „gânditor"); gotice: *ga-man, man*, gândesc, *mun-an*, a-și închipui, *mun-d, ga-mun-d-s, mun-s*, gândire; islandeze: *muna, minna*, amintire; vechi germane superioare: *minnon, man-ê-n, man-o-n*, a înștiința, a aduce aminte, *meina*, părere; grecești: μένος, mișcare sufletească puternică, în general, aspirație, dorință, voință, mânie, furie, apoi și: forță vitală, viață, putere etc., μά-ομαι, μέ-μον-α, a asipra puternic, a dori mult, a tinde cu tot sufletul spre ceva etc.; μι-μνή-σκειν, a aduce aminte; Μοῦσα din Μονσα, μῆνις, mânie; μάνια, frenezie, μάντι-ς, văzător, clarvăzător și multe altele[353].

Astfel, într-adevăr, memoria este gândire prin excelență, însăși gândirea în sensul ei cel mai pur și mai radical.

Ne-am întrebat ce este păcatul și am constatat că este distrugere și perversiune. Însă distrugerea este posibilă numai temporar; alimentată de ceea ce este distrus, pare inevitabil ca ea să se epuizeze, când nu mai are ce distruge. Același lucru îl putem spune despre perversiune. Și apoi? La ce duce această limită a distrugerii? Ce înseamnă această distrugere completă a neprihănirii? Sau, cu alte cuvinte, ce este gheena? Iată întrebarea care se ridică acum în fața noastră.

Dar în continuare, dincolo de aceasta, se mai conturează încă o întrebare asemănătoare. Dacă gheena este extremitatea superioară a păcatului, atunci unde este limita sa inferioară, adică unde păcatul se stinge îndărătul deplinătății cetății neprihănite. Cu alte cuvinte, e necesar să ne elucidăm ce este sfințenia, și cum este ea posibilă. Gheena ca limită superioară a păcătoșeniei și sfințenia ca limită inferioară a ei, sau: gheena ca limită inferioară a spiritualității și sfințenia ca limită superioară a ei – acestea sunt proximele noastre sarcini.



Omnis igne salietur. Fiecare prin foc se va săra

IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena*

O, starețul meu! Nu-ți pot spune cu ce teamă mă apuc de această scrisoare. Parcă nu văd ce greu e să te exprimi aici? Osatura noțiunilor noastre din topor este prea grosieră și, îmbrăcând-o în țesătura aproape impalpabilă a trăirii, e prea ușor să-i strici integritatea. Poate numai mâinile tale o vor primi neruptă. Numai mâinile tale... Căci problema *celei de-a doua morți* este una dureroasă, sinceră. O dată, în vis, am trăit-o în întreaga ei concretețe. Nu am avut imagini, ci doar trăiri pur lăuntrice. Un întuneric total, de o densitate aproape materială, mă înconjura. Niște forțe m-au tras pe margine și am simțit că aici este marginea existenței lui Dumnezeu și că dincolo este Neantul absolut. Am vrut să strig și n-am putut. Știam că e de-ajuns încă o clipă și voi fi aruncat în întunericul cel mai din afară. Întunericul a început să se reverse în toată ființa mea. Îmi pierdusem conștiința pe jumătate și știam că aceasta este distrugerea absolută, metafizică. În ultima disperare, am început să strig cu o voce care parcă nu era a mea: „Dintru adâncuri am strigat către Tine, Doamne! Doamne, auzi glasul meu!..."[354]. Atunci, în aceste cuvinte, mi s-a revărsat sufletul. Mă înecam, dar mâinile cuiva m-au înșfăcat și m-au aruncat undeva, departe de abis. Împingerea a fost bruscă și autoritară. Deodată m-am pomenit în cadrul meu obișnuit, în camera mea; mi se părea că din neantul mistic am nimerit în existența cotidiană. Imediat m-am simțit în fața chipului lui Dumnezeu și m-am trezit, scăldat cu totul într-o sudoare rece. Acum, iată, au trecut aproape patru ani, dar mă cutremur auzind cuvintele „cea de-a doua moarte", „întunericul cel mai din afară" și „aruncarea din Împărăție". Și acum tremur din toată ființa mea când citesc: „Ca să nu rămân singur *fără Tine*, Dătătorule de viață, suflarea mea, viața mea, bucuria mea, mântuirea mea"[355], adică nu în întunericul de nepătruns, în afara Vieții, a Răsuflării și Bucuriei. Și *acum*, cu tristețe și emoție ascult

cuvintele Psalmistului: „Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel sfânt nu-l lua de la mine"[356]. Însă visul meu, tulburările mele sunt doar o simplă glumă față de treizeci de ani de ardere în gheena focului, aievea, față de murirea cu moartea a doua timp de treizeci de ani. Iar un asemenea caz a avut loc în realitate.

Printre hârtiile lui Nikolai Aleksandrovici Motovilov, cunoscutul „slujitor al Maicii Domnului și al lui Serafim", Serghie Nilus a descoperit descrierea, uimitoare prin claritate și concretețe, a unui început de posedare de către diavol. Chinurile gheenei, în măsura în care pot fi înțelese de conștiința noastră actuală, sunt aici expuse în adevărul lor vital:

„La o stație de poștă de pe șoseaua ce duce spre Kursk, repovestește S. Nilus cuvintele lui Motovilov, acesta a trebuit să înnopteze. Rămânând cu desăvârșire singur în camera pentru călători, și-a scos din geamantan manuscrisele (materialele pentru *Viața Sfântului Mitrofan din Voronej*) și a început să le răsfoiască în lumina slabă a singurei lumânări, care de-abia împrăștia întunericul din încăperea spațioasă. Printre primele, a dat peste însemnarea privitoare la vindecarea unei fete demonizate, Eropkina, vlăstar al unei familii de nobili, vindecare care s-a produs lângă racla ierarhului Mitrofan din Voronej.

«M-am întrebat, scrie Motovilov, cum s-a putut întâmpla ca o creștină ortodoxă, care s-a împărtășit cu preacuratele și de viață dătătoarele Taine ale Domnului să fie deodată stăpânită de diavol, ba încă în decursul unui timp atât de îndelungat, de treizeci și ceva de ani. Și mi-am zis: Prostii! Așa ceva nu se poate întâmpla! Aș vrea să văd cum s-ar putea băga diavolul în mine, dacă recurg atât de des la Taina Sfintei Cuminecături!» – și în aceeași clipită, *un nor teribil, rece, urât mirositor l-a învăluit și a început să pătrundă în gura lui crispată convulsiv*.

Oricât s-a zbătut bietul Motovilov, oricât a încercat să se apere *de gheața și duhoarea norului care pătrundea în el*, acesta a intrat cu totul, în pofida eforturilor lui supraomenești. Mâinile îi erau ca *paralizate* și nu puteau face semnul crucii. Gândirea lui *încremenită de groază* nu-și putea aminti numele mântuitor al lui Iisus. Ceva dezgustător și îngrozitor s-a produs, și pentru sărmanul Nikolai Aleksandrovici a început o perioadă de grele chinuri. Suferind aceste chinuri, s-a întors la Voronej, la arhiepiscopul Antonie. Iată cum sunt descrise chinurile în manuscrisele lui:

«Dumnezeu a vrut să încerc pe seama mea, cu adevărat și nu în vis sau în vedenie, *trei chinuri gheenice: primul, al focului neluminos și care nu se stinge* decât prin harul Duhului Sfânt. Au ținut aceste suferințe trei zile și trei nopți, așa că simțeam că *mă aprind, dar nu ard*. De pe tot trupul meu *funinginea gheenei era ștearsă* de șaisprezece sau șaptesprezece ori pe zi, *ceea ce vedea toată lumea*. Chinurile au încetat abia după spovedanie și după împărtășirea cu Sfintele Taine, prin rugăciunile arhiepiscopului Antonie și prin ecteniile poruncite de el în toate cele patruzeci și șapte de biserici ale Voronejului și în mănăstiri, pentru însănătoșirea boierului Nikolai, robul lui Dumnezeu.

Cel de-al doilea chin, care a ținut două zile și două nopți, a fost cel *al tartarului cumplit al gheenei*, așa că focul nu numai că nu mă ardea, dar nici nu putea să mă încălzească. La dorința Înalt Prea Sfințitului, mi-am ținut mâna vreo jumătate de oră deasupra unei lumânări și mâna s-a afumat peste poate, dar nu s-a încălzit câtuși de puțin. Această experiență satisfăcătoare am notat-o cu mâna mea pe o filă întreagă și la pasajul respectiv am iscălit și am pus mâna murdară de funinginea lumânării. Dar cele două chinuri, cu ajutorul Împărtășirii, îmi dădeau totuși posibilitatea să beau și să mănânc; puteam să și dorm puțin, iar ele erau văzute de toți.

Dar *cel de-al treilea chin gheenic*, deși a ținut mai puțin, doar o zi și jumătate, spaima și suferința produse de el au fost de nedescris și de neînțeles. Cum am rămas viu în urma lui? A dispărut și el datorită spovedaniei și Împărtășirii cu Sfintele Taine ale Domnului. De data aceasta, arhiepiscopul Antonie mi le-a întins cu mâna lui. A fost *chinul viermelui neadormit al gheenei*, și pe acest vierme nu-l vedeam decât eu și Înalt Prea Sfințitul Antonie; nu puteam nici dormi, nici mânca, nici bea, deoarece nu numai că *eram plin cu totul de acest vierme crunt, care se târa în mine prin toate și îmi rodea într-un mod de nedescris toate măruntaiele, dar, ieșindu-mi pe gură, urechi și nas, se întorcea din nou în măruntaiele mele*. Dumnezeu mi-a dat putere asupra lui și puteam să-l iau în mână și să-l întind. Sunt nevoit să spun toate acestea, pentru că nu degeaba mi-a fost dată de către Dumnezeu această vedenie de sus și sunt sigur că nu va putea cineva să creadă că îndrăznesc să iau în deșert Numele lui Dumnezeu. Nu! În ziua Judecății de Apoi a Domnului, El Însuși, Dumnezeu, Ajutătorul și Ocrotitorul meu, va mărturisi că n-am mințit despre El, Domnul, și despre fapta Proniei Sale Dumnezeiești, săvârșită asupra mea».

Curând după această încercare teribilă și inaccesibilă pentru un om obișnuit, Motovilov a avut o vedenie cu ocrotitorul său, cuviosul Serafim, care îl mângâia pe suferind cu făgăduința că i se va dărui vindecarea atunci când vor fi descoperite moaștele Ierarhului Tihon din Zadonsk și că până atunci diavolul băgat în el nu-l va mai chinui atât de crunt.

De-abia peste mai bine de *treizeci* de ani a avut loc acest eveniment și Motovilov a trăit până atunci, marea lui credință l-a ținut în viață până la vindecare"[357].

Destine finale! Dar cine nu știe că acum mai în fiecare suflet s-a furișat un origenism mai mult sau mai puțin vulgar, convingerea secretă că Dumnezeu „va ierta" în cele din urmă?[358] Atât de des recunosc acest lucru oameni de cele mai diferite condiții și situații, încât fără voie începi să te gândești: „Există aici ceva inevitabil lăuntric". Într-adevăr, există aici ceva inevitabil. Conștiința purcede de la ideea de Dumnezeu ca Dragoste. Dragostea nu poate crea ca să distrugă, nu poate edifica știind că urmează pieirea. Dragostea nu poate să nu ierte. În strălucirea nețărmuritei Iubiri a lui Dumnezeu, precum ceața în razele atotbiruitorului soare, se împrăștie ideea răsplatei pentru făptură și pentru tot ce ține de făptură. Din punctul de vedere al Veșniciei, totul se iartă, totul se uită: „Dumnezeu să fie toate în toți" (*I Corinteni* 15, 28). Pe scurt, *imposibilitatea mântuirii universale este imposibilă*.

Așa este de la înălțimea ideii de Dumnezeu. Dar atunci când luăm în considerație un punct de vedere polar și conjugat, plecând nu de la Dragostea lui Dumnezeu pentru făptură, ci de la iubirea făpturii pentru Dumnezeu, aceeași conștiință ajunge în mod inevitabil la concluzia opusă. Acum conștiința nu poate admite că poate exista mântuire fără dragostea de răspuns pentru Dumnezeu. Și, întrucât nu se poate admite nici că dragostea ar putea fi neliberă, că Tatăl ar sili făptura să-L iubească, rezultă inevitabil concluzia: este posibil ca dragostea lui Dumnezeu să rămână fără dragostea de răspuns a făpturii, adică *imposibilitatea mântuirii universale este posibilă*.

Teza: *imposibilitatea mântuirii universale este imposibilă* și antiteza: *imposibilitatea mântuirii universale este posibilă* sunt net antinomice. Or, atâta timp cât se recunoaște dragostea lui Dumnezeu, teza este inevitabilă; și atâta

timp cât se recunoaşte libertatea făpturii, care este ea însăşi consecinţa iubirii lui Dumnezeu, antiteza este inevitabilă. Ideea de Dumnezeu Tri-Unic, ca Dragoste Esenţială, în raport cu ideea de făptură, se dezvăluie în termenii reciproc exclusivi de *iertare* şi *răsplată*, de mântuire şi pieire, de iubire şi merit, de Mântuitor şi Pedepsitor, deci în aspecte care, raţional, sunt la fel de incompatibile ca trinitatea cu unitatea în viaţa intra-divină. Astfel, în istorie, avem monarhianismul riguros şi triteismul temperat[359].

Dacă libertatea omului este libertatea autentică a auto-determinării, atunci este imposibilă iertarea *relei*-voinţe, pentru că este un produs deliberat al acestei libertăţi. A nu considera reaua-voinţă drept rea ar însemna să nu recunoaştem autenticitatea libertăţii. Dar dacă libertatea nu este autentică, atunci nici dragostea lui Dumnezeu pentru făptură nu este autentică; dacă nu există libertate *reală* a făpturii, nu există nici delimitare *reală* de sine a Divinităţii în actul creaţiei, nu există „epuizare" şi, prin urmare, nu există iubire. Iar dacă nu există iubire, nu există nici iertare.

Şi dimpotrivă, *dacă există* iertare divină, există şi iubire divină şi, prin urmare, există şi libertatea autentică a făpturii. Şi dacă există libertate autentică, este inevitabilă şi consecinţa acesteia, posibilitatea relei-voinţe şi, prin urmare, imposibilitatea iertării.

Negarea antitezei neagă şi teza; afirmarea antitezei afirmă şi teza, şi invers. Teza şi antiteza sunt inseparabile, precum obiectul şi umbra lui. Caracterul antinomic al dogmei destinelor finale este evident din punct de vedere *logic*. De fapt, nu numai logic; şi din punct de vedere *psihologic* este evident. Sufletul cere iertarea pentru toţi, sufletul este însetat de mântuirea universală, sufletul aspiră la „pacea a toată lumea"[360]. Or, dată fiind reaua-voinţă pervertită şi afurisită, care tinde spre rău de dragul răului ca atare, dată fiind voinţa care îl neagă pe Dumnezeu de dragul negaţiei şi care-L urăşte numai pentru că El este Dragostea[361], pe scurt, date fiind cinismul[362], „dragostea de rău"[363] şi, după expresia lui Edgar Poe[364], „demonul perversităţii", sufletul blestemă însăşi iertarea lui Dumnezeu, o neagă şi o refuză. „Niciodată oamenii, spune Pascal[365], nu fac atâta rău şi cu atâta plăcere ca atunci când îl fac conştient." Şi iată: „pentru aceia iadul este deja benevol şi nesătul; ei sunt deja mucenici de bunăvoie. Căci s-au blestemat singuri, blestemându-L pe Dumnezeu şi blestemând viaţa. Se hrănesc cu orgoliul lor răutăcios ca un înfometat în deşert care a început să sugă din propriul său sânge. Dar sunt în veacul vecilor nesăturaţi şi refuză iertarea, îl blestemă pe Dumnezeu, Care îi cheamă. Pe Dumnezeu Cel viu nu-l pot contempla fără duşmănie şi cer ca să nu mai existe Dumnezeul vieţii, ca Dumnezeu să se aneantizeze şi să distrugă creaţia Sa. Şi vor arde veşnic în focul mâniei lor, vor fi însetaţi de moarte, de neant. Dar parte de moarte nu vor avea...". Aşa vorbeşte, la Dostoievski, stareţul Zosima[366]. Nu Dumnezeu nu se mai împacă cu făptura şi nu iartă un suflet răutăcios, plin de ură, ci însuşi sufletul nu se împacă cu Dumnezeu. Pentru a-l constrânge să se împace, pentru a face cu sila sufletul să iubească, Dumnezeu ar fi trebuit să-l frustreze de libertate, adică El Însuşi ar fi trebuit să înceteze a mai iubi şi să înceapă a urî. Dar, fiind

iubire, El nu aboleşte libertatea nimănui, deoarece „pe cei care din voia lor se leapădă de El îi înlătură de la Sine, dându-le ceea ce singuri şi-au ales"[367].

Dragostea lui Dumnezeu, din care mai înainte se trăgea concluzia caracterului inevitabil al iertării, se transformă într-un obstacol în calea acesteia. Dacă mai înainte *ceream* mântuire universală, acum ne „revoltăm"[368] singuri împotriva ei.

În limitele raţiunii nu există şi nu poate exista o soluţie pentru această antinomie. Soluţia nu poate consta decât din transformarea efectivă a realităţii înseşi, în cadrul căreia sinteza dintre teză şi antiteză este trăită ca un fapt, ca un dat direct al experienţei, sprijinindu-se în justificarea sa pe Adevărul Tripostatic. Cu alte cuvinte, sinteza poate fi dată definitiv doar în trăirea destinelor finale înseşi ale făpturii, unde este dată prefacerea deplină a lumii; în prealabil, sinteza este trăită în Taine, unde este dată o prefacere particulară (tu înţelegi la ce mă refer).

Dar se pune întrebarea: care sunt postulatele logice ale acestei sinteze viitoare şi autentice, adică, altfel spus, ce condiţii, concomitent de neconceput în raţiune, trebuie îndeplinite pentru ca antinomia noastră să fie concepută ca sintetizată? Sau încă: în ce termeni, incompatibili între ei din punct de vedere logic, se dezvăluie ideea unică şi supra-logică a eshatologiei? Sinteza dintre sperietoarea focului veşnic în clocot şi răcoarea raiului! Iarăşi *concidentia oppositorum!*

> „Valul şi piatra,
> versurile şi proza, gheaţa şi flacăra
> nu sunt atât de diferite."

Prin urmare, *care sunt condiţiile de neconceput a ceea ce poate fi conceput?* Totuşi, înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie să vedem că răspunsul nu poate fi căutat în planul moralismului sau al legalismului de toate felurile, adică acolo unde este adeseori căutat, şi că privirile noastre iscoditoare trebuie să se îndrepte spre planul ontologiei. Nu „legitim" şi „drept" vor fi categoriile noastre, ci „necesar" şi „pentru că". Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, iată premisa necesară a răspunsului. Acum vom încerca să-i dăm o mai mare precizie formală.

Creată de Dumnezeu, deci fiind sfântă şi având o valoare certă în nucleul ei interior, persoana are o *voinţă liberă şi creatoare*, care se manifestă ca un sistem de acţiuni, deci ca un *caracter* empiric. În acest sens, persoana este caracter[369].

Însă o făptură a lui Dumnezeu este persoană şi *trebuie* mântuită; iar caracterul rău este tocmai ceea ce împiedică mântuirea persoanei. De aici rezultă clar că mântuirea postulează *separarea* persoanei şi a caracterului, *individualizarea* unuia şi a celuilalt. Ceea ce este *unul* trebuie să devină distinct. Cum adică? La fel cum trinitarul este unul în Dumnezeu. Unul prin excelenţă, *eul se scindează*, adică, rămânând eu, încetează în acelaşi timp a mai fi. Din punct de vedere psihologic, asta înseamnă că reaua-voinţă a omului, care se manifestă în pofte şi în orgoliul caracterului, se separă de omul *însuşi*, căpătând o situaţie independentă şi non-substanţială în existenţă şi, în acelaşi

timp, fiind un *nimic* absolut „pentru altul" (conform modelului „tu", care este sinteza metafizică a lui „eu" și „el" în persoana divizată). Cu alte cuvinte, „în-sinele" persoanei, fiind esențialmente sfânt (conform modelului „el"), se separă de „pentru-sinele" ei (conform modelului „eu"), întrucât acesta este rău.

Momentele existenței primesc o semnificație independentă separându-se unul de celălalt, și „pentru-sinele" meu, întrucât este rău, părăsește „în-sinele", plecând în „întunericul cel mai din afară", adică *în afara* lui Dumnezeu, în „întunericul de nepătruns" care se află „în afara" lui Dumnezeu, „unde nu pătrunde" El[370], deci în locul metafizic unde nu există Dumnezeu. Tri-Unicul este Lumina Iubirii, în care El este Existența; în afara Lui este întunericul urii și, de aceea, veșnica aneantizare. „Treimea este puterea de nezdruncinat"[371] și Temelia oricărei stabilități. Negarea Preasfintei Treimi, lepădarea de Ea, îndepărtarea de Ea frustrează aseitatea (acest „pentru-sine" al meu) de tărie și o condamnă la rotirea în ea însăși. Căci gheena este *negarea dogmei trinității*. Nu degeaba tocmai negarea faptului că simbolul „trei" are propria sa natură trinitară se află la fundamentul artei malefice a vrăjitoriei. Am avut prilejul să aud că un duhovnic l-a întrebat la spovedanie pe un vrăjitor cum face el vrăjitorii; acesta a recunoscut că spune doar:

„Trei nu este trei, nouă nu este nouă".

Sensul acestei formule blasfematoare este clar: *trei* este numărul sfânt al Adevărului, iar *nouă* – aceeași treime, dar luată în sens amplificat, „potențializată" (cel puțin aceasta este semnificația ei în aritmologia simbolică), adică iarăși numărul Adevărului. Treimii i se refuză natura trinitară, noimii – caracterul ei de noime, adică numerelor Adevărului li se refuză ceea ce le face să fie numere ale Adevărului, „adeverirea" lor. Prin urmare, prin descântecul: „Trei nu este trei, nouă nu este nouă" se face o tentativă neputincioasă de a se dărâma „Stâlpul Adevărului"[372], adică se afirmă minciuna ca Minciună, răul ca Rău, urâtul ca Urât, adică însuși Satan. Căci esența răului nu constă decât dintr-o negație a lui ὁμοούσιος. În „întunericul cel mai din afară", unde este aruncat „pentru-sinele" meu, adică *aseitatea* mea, prin negarea lui ὁμοούσιος de către mine, prin repetarea cu obstinație a formulei: „Trei nu este trei, nouă nu este nouă", aseitatea, ruptă de Dumnezeu, este în același timp existență și neant. Aseitatea rea, privată de orice obiectivitate (căci izvorul obiectivității este Lumina lui Dumnezeu), devine subiectivitate nudă, care există și își păstrează întotdeauna libertatea, dar numai *pentru sine*, adică o libertate inexistentă. Iar „în-sinele" meu, după o fisiune misterioasă, devine obiectivitate pură, întotdeauna reală, dar numai „pentru altul", în măsura în care nu s-a manifestat pentru sine în aseitatea care iubește; de aceea, fiind real „pentru altul", „în-sinele" este veșnic real.

„Pentru-sinele" rău și răutăcios este o agonie perpetuă, o tentativă neîntreruptă și neputincioasă de a ieși din starea de aseitate nudă (numai „pentru sine") și de aceea arde mereu în focul de nestins al urii. Acesta este unul dintre aspectele perceperii de sine a făpturii răutăcioase, un tablou viu, încremenit în irealitatea sa lipsită de subiect. Este identitatea vidă a eului cu sinele, care nu poate depăși limitele unicului, veșnicului moment al

păcatului, chinului și furiei față de Dumnezeu, față de neputința sa, unicul moment demențial ἐποχή prelungit în veșnicie. Este un *efort* fără sfârșit, care-și demonstrează *neputința*, și o neputință de a face efortul. Pe pământ, ἐποχή mai are încă un caracter creator, dar ἐποχή de pe lumea cealaltă este absolut pasiv. Dimpotrivă, bunul „în-sine" este un obiect de contemplație întotdeauna frumos, *o parte din altul*, întrucât acest altul este bun și pentru sine, adică, prin urmare, este capabil să contemple binele altuia. Căci cine iubește transformă în el însuși tot ce iubește, iar cine urăște se privează și de ceea ce are. Cel iubit îi aparține celui care iubește; dar cel care urăște nici sieși nu-și aparține. „Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi" (*Matei* 10, 39; *cf. Matei* 16, 25; *Marcu* 8, 35; *Luca* 9, 24; 17, 33; *Ioan* 12, 25).

Cele spuse nu reprezintă decât traducerea „pildei talanților" în limbaj ontologic. „Talantul" este facultatea spirituală, dăruită de Dumnezeu fiecărui om, de creare a propriei persoane, sau „chipul lui Dumnezeu". În privința „chipului lui Dumnezeu", ca și în cazul unui capital, aplicarea unui efort îi determină mărirea. Dar creșterea capitalului depinde de dimensiunile acțiunii proprietarului și de aceea nu ar avea rost să i se dea pe mână un capital pe care nu-l va folosi; la fel e și cu creșterea sufletului; fiecare are un „tip de creștere"[373] propriu și de aceea fiecăruia i se dă capitalul spiritual corespunzător. În funcție de dezvoltarea vitală a chipului lui Dumnezeu pe care o incumbă, în funcție de propriul „tip" de creștere și prosperitate spirituală, fiecare primește de la Dumnezeu talanții săi: unuia i se dă unul, altuia, doi, altuia, cinci, fiecăruia după cât poate, după capacitățile sale, „fiecăruia după puterea lui, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν" (*Matei* 25, 15): și prin darul Său sfânt Dumnezeu nu vrea să-l constrângă pe om, pentru a nu-i pune pe umeri „sarcini grele și cu anevoie de purtat" (*Matei* 23, 4; *Luca* 11, 46).

Cel care a primit cinci talanți a mai câștigat cinci cu ei; cel care a primit doi, încă doi. Dar ce înseamnă cuvintele acestei parabole? Dacă talanții sunt chipul lui Dumnezeu, cum poate omul, prin eforturile sale, prin creația sa, să-și mai adauge existență după chipul lui Dumnezeu, dublându-și chiar acest chip? Se înțelege că omului nu-i stă în putere să-l creeze, ci doar să-l dubleze, la fel cum forța vitală a organismului nu creează hrana sa, ci doar o asimilează. Omul nu face să crească persoana sa, pentru aceasta nu are δύναμις, dar și-o însușește primind în sine chipul lui Dumnezeu din ceilalți oameni. Dragostea, iată acea δύναμις prin intermediul căreia fiecare se îmbogățește și sporește, absorbind un altul. În ce mod? Dăruindu-se altuia. Dar omul primește în măsura în care se dăruiește; și, când se dăruiește cu totul în iubire, se primește tot pe sine, dar fundamentat, afirmat, aprofundat în celălalt, adică își dublează existența. Astfel, cel care a primit cinci talanți, le-a mai adăugat *tot atâția*, cel care a primit doi le-a adăugat tot doi talanți, nici mai mult, nici mai puțin (*Matei* 25, 16-17).

Această dublare a sinelui este „fidelitatea în puțin" („ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, peste puține ai fost credincioasă", *Matei* 25, 21-23), în ceea ce fiecăruia i-a fost dat, în părticica din Ierusalimul Ceresc ce i-a fost încredințată fiecăruia spre păstrare. Însă nu doar propria bucurie o așteaptă pe „sluga bună și

credincioasă"; această mare şi neţărmurită bucurie ar fi o picătură mică şi insignifiantă în comparaţie cu oceanul infinit de veselie spirituală care îi este pregătit slugii credincioase de către „adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu" (*Romani* 11, 33). O aşteaptă intrarea „întru bucuria Domnului său" („εἴσελθε εἰς τὴν χάραν τοῦ κυρίου σου, intră întru bucuria domnului tău", *Matei* 25, 23), adică împărtăşirea din fericirea dumnezeiască, din Bucuria Treimii pentru perfecţiunea întregii făpturi a Domnului, odihnirea cu odihna lui Dumnezeu, pe care El a avut-o după ce a săvârşit cu Harul Său lucrarea de zidire a lumii.

Însă bucuria îi este accesibilă numai celui care are conştiinţa propriei persoane, care a muncit, adică slugii credincioase chiar şi în puţin. Cel care nu şi-a fundamentat persoana, care nu a meritat ce i s-a dat orbeşte în lumina strălucitoare a Divinităţii Triipostatice, se înăbuşă în mireasma tămâiei de sus, surzeşte la auzul cuvintelor de slavă rostite în cer. Un asemenea om nu poate suporta faţa lui Dumnezeu, pleacă de la Atoatevăzătorul şi respinge darurile Lui nemuritoare[374]. Astfel, sluga din parabolă, cea care a primit un talant şi nu l-a sporit, adică nu a adăugat, prin activitatea sa, nimic la ceea ce i s-a dat, îi spune stăpânului: „Doamne, te-am ştiut că eşti om aspru, care seceri unde n-ai semănat şi aduni de unde n-ai împrăştiat. Şi temându-mă, m-am dus de am ascuns talantul tău în pământ; iată ai ce este al tău!" (*Matei* 25, 24-25). Ura pentru stăpânul bun răsună în aceste cuvinte; cu răutate şi trufie respinge sluga lucrul de preţ ce i s-a dat. Vrea să fie „de capul ei". Şi atunci, făcându-i „slugii viclene şi leneşe" voia, chiar rea, dar veşnic liberă din mila lui Dumnezeu, stăpânul porunceşte să i se ia talantul pe care aceasta l-a refuzat şi să i se dea celui care are zece talanţi, căci „tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce n-are şi ce are i se va lua" (*Matei* 25, 29; *cf. Matei* 13, 12; *Marcu* 4, 25; *Luca* 8, 18; 19, 26). Dacă omul este leneş pentru fapta spirituală şi, din viclenie, vrea *să se asigure*, legitimându-şi posibilitatea trândăviei prin faptul că îşi ascunde de el însuşi chipul lui Dumnezeu pe care îl are în el, dacă, atunci când este întrebat despre acest chip, se grăbeşte să-l respingă cu trufie, atunci ceea ce a refuzat i se confiscă. Dar pentru păcatul unui om care a refuzat, Dumnezeu nu pedepseşte întreaga făptură, luându-i darul pe care i l-a dat. Chipul divin refuzat încetează a mai exista doar pentru cel care l-a respins, nu la modul absolut. Neprihăniţii, care au intrat în bucuria Domnului lor, în bucuria de fiecare chip divin creat de El, în această bucurie îl dobândesc pe Dumnezeu, asimilând *şi* acest dar, refuzat, al lui Dumnezeu; sluga rea este exclusă de la bucuria stăpânului ei, adică se situează *în afara* lui, în ceea ce este în afara lui Dumnezeu, „întru întunericul cel mai din afară" (*Matei* 25, 30).

Libertatea eului constă în crearea vie a conţinutului său empiric; eul liber se conştientizează drept *substanţă creatoare* a stărilor sale şi nu doar *subiect gnoseologic* al lor, adică se conştientizează drept autor activ şi nu doar subiect abstract al tuturor predicatelor sale. Aşa cum percepţia unei serii temporale demonstrează supra-temporalitatea celui care percepe, şi receptarea empiricului ca atare demonstrează natura supra-empirică a celui care

judecă empiricul; eul se poate ridica deasupra condiţiilor empiricului, şi aici se află demonstraţia naturii sale superioare, non-empirice. Dar această natură, în experienţa vie a acţiunii sale creatoare, este dată ca un *fapt*. Sfinţenia este o percepţie preliminară a acestei libertăţi proprii, iar păcatul este o aservire preliminară faţă de sine. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta" (*Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34): unde se află ceea ce tu consideri că este de preţ, acolo va fi şi conştiinţa ta de sine, „pentru-sinele" tău. Dacă eul nu şi-a aşezat comoara în creaţia de sine conform chipului divin, dacă nu s-a ataşat de chipul său divin în Hristos, ci de conţinutul său empiric, adică de ceea ce este relativ, limitat, finit şi, de aceea, orb, atunci eul s-a orbit singur, s-a privat singur de libertate, s-a aservit singur sieşi, anticipând astfel Înfricoşata Judecată. „Pentru-sinele" persoanei este îndreptat spre nelibertate, spre oarba afirmare de sine a persoanei; „aspiraţia obtuză, sumbră şi de neînvins" domină totalmente persoana – şi nu mai are nevoie de energia ei creatoare, de chipul ei divin, căci „pentru-sinele" s-a prăbuşit din domeniul lui „însuşi", din domeniul libertăţii supra-empirice şi s-a aservit empiricului. De aici, starea de ἐποχή ca imposibilitate a ieşirii din empirie. Şi cu cât mai mult se străduieşte eul să-şi satisfacă vrerea oarbă, pofta absurdă, finită, care se afirmă ea însăşi drept infinită, cu atât mai ardentă devine setea lui lăuntrică, cu atât mai mare devine furia cerbiciei lui: eul îşi este dat numai empiric, orb, limitat, şi de aceea, în fond, este absurdă aspiraţia lui de a-şi satisface cu ceva finit necesitatea infinită. În Coran s-a păstrat un aforism atribuit lui Iisus Hristos; deşi autenticitatea lui este destul de suspectă, totuşi îl voi cita, pentru că exprimă foarte bine ideea noastră: „Cine caută să fie bogat, spune aforismul, acela se aseamănă cu un om care bea apă de mare: cu cât mai multă bea, cu atât i se face mai sete şi nu va înceta să bea până când nu va pieri"[375]. La fel este şi pentru *fiecare* jinduire pusă în locul Temeliei Adevărului: proiectat în finit, *idealul*, adică nevoia de Infinit, creează un *idol*, şi acest idol duce sufletul la pierzanie, despărţindu-l pe omul „însuşi" de conştiinţa sa de sine, frustrându-l prin aceasta de libertate. Despărţirea definitivă, ultimă şi irevocabilă va fi Judecata de Apoi prin pogorârea Sfântului Duh, când cel ce nu şi-a plasat comoara în El va fi privat de inima sa, căci pentru o asemenea inimă nu va fi loc în existenţă: tot ce nu este de la Dumnezeu, tot ce „nu se îmbogăţeşte în Dumnezeu" (*Luca* 12, 21) este hărăzit să fie pradă pentru „moartea cea de a doua" (*Apocalipsa* 20, 14).

Prin această divizare, nici libertatea, nici chipul divin din om nu sunt distruse, ci doar separate. Totuşi, caracterul rău, care indiscutabil nu posedă elementul „tu", indiscutabil nu există pentru Dumnezeu şi pentru cei drepţi: pentru nimeni nu este „tu" acela căruia nimeni nu îi este „tu". Un asemenea om este pură iluzie, existentă *numai* pentru sine şi drept simbol îi poate servi şarpele care se înghite singur. H.P. Blavatsky[376] le-a dat „duhurilor" spiritiste denumirea expresivă de „cochilii", corespunzătoare termenului ocultist de *imagines*[377]. Fără a pune în discuţie legătura în care se află *imago* a omului şi „pentru-sinele" său nud, voi spune că, în orice caz, cuvântul „cochilie" este foarte potrivit pentru desemnarea „pentru-sinelui". Acesta este chiar „pielea" goală a persoanei, dar fără trup – o mască, *imago*, fără substanţialitate. Se

înțelege, iau aici cazul extrem al satanizării complete. În general vorbind, acest proces de divizare este parțial, așa că se amputează numai acea parte a aseităţii care este afectată și infectată.

Soluția propusă, care, în esență, se sprijină pe distincția în persoană a „chipului lui Dumnezeu" și „asemănării lui Dumnezeu", a fost expusă, după cum se poate constata, într-un mod accesibil, de către un sclav sirian. „Mi-aduc aminte că odată, aflându-mă eu în Siria, am văzut trei căpetenii ale unui sat, care, șezând seara la umbra unui palmier, discutau despre nemărginirea dreptății și îndurării lui Dumnezeu. «Cum asta? se întrebau ei. Dacă Dumnezeu este milostiv, îi va ierta păcătosului toate *păcatele*; iar dacă este drept, îl va pedepsi fără milă pe *păcătos*.» Atunci s-a apropiat de ei unul dintre sclavi și le-a cerut voie să-și spună părerea. «Cred, a spus el, că Dumnezeu, după dreptatea Sa, va pedepsi și *va nimici păcatul*, iar după milostenia Sa, îl *va milui pe păcătos*.»"[378]

Procesul misterios al judecății dumnezeiești constă într-o divizare, disecare, separare. Astfel este, în primul rând, *taina*. Nici o taină nu face ca un păcat să nu fie păcat: Dumnezeu nu justifică nedreptatea. Însă taina tranșează partea păcătoasă a sufletului și, în fața celui ce primește taina, o prezintă în mod obiectiv drept *nimic* („acoperit"), iar în mod subiectiv – drept un rău închis în sine, îndreptat împotriva sa, drept Șarpele ce se mănâncă singur: așa apare Diavolul în vechile picturi ce reprezintă Judecata de Apoi[379]. Păcatul devine un act separat de păcătos, independent și vizându-se pe sine; asupra a tot ce este exterior, efectul lui este egal cu zero absolut. În taina Pocăinței devin pentru noi reale cuvintele din cei șase psalmi ai utreniei: „Pe cât sunt de departe răsăriturile de la apusuri, depărtat-a de la noi fărădelegile noastre"[380]. Toate puterile păcatului curmat prin pocăință se concentrează împotriva lui. Iată de ce Sfinții Părinți au arătat nu o dată că eficiența tainei Pocăinței are drept semn faptul că dispare forța de atracție a păcatului iertat: prin Taină „trecutul este distrus, τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται"[381], ἐξαλείφω însemnând propriu-zis: „șterg", „rad", „răzuiesc".

„Orice cădere în păcat pune o anumită pecete pe sufletul omului, îi influențează într-un fel sau altul structura, scrie un cunoscător al ascezei[382]. Suma actelor păcătoase constituie astfel un oarecare trecut al omului, care exercită o influență asupra comportamentului său din prezent și îl orientează spre o acțiune sau alta. Transformarea tainică și liberă constă tocmai în faptul că firul vieții omului parcă s-ar rupe; trecutul păcătos, ce s-a format la om, își pierde forța determinantă, este parcă aruncat din suflet, îi devine străin omului. Păcatul nu i se uită și nu i se trece omului cu vederea în virtutea unor cauze exterioare acestuia; păcatul este alungat, în sens propriu, din om, este distrus în el, încetează a mai fi o parte a conținutului lui interior și se raportează la trecutul deja depășit, șters de către har în momentul transformării, trecut care, în felul acesta, n-are nimic comun cu prezentul omului."

Voi povesti cazul unei *judecăți* din viața mea proprie. Aveam pe suflet un păcat. Într-un chin de nedescris, ba mă ridicam, ba cădeam în genunchi, aproape înnebunit din pricina luptei cu mine însumi. În noaptea adâncă, cuprins de tristețe și spaimă, m-am rugat vreo două ore la rând. Era o

anticipare a Judecății de Apoi. Știam că trebuie să-ți mărturisesc păcatul; dar știam totodată că mărturisirea lui n-ar fi însemnat doar rostirea câtorva cuvinte, ci că, dezvăluindu-l, aș fi smuls o bucată din propria mea ființă. Conștient sau aproape inconștient, nu mai țin minte, am deschis la întâmplare mica mea Evanghelie. Tu știi *la care* pasaj s-a deschis. O voce venită din cer n-ar fi putut răspunde mai bine ezitărilor mele. Acest text m-a despicat ca o sabie, dintr-o lovitură a săvârșit o operație teribilă, și atunci ți-am spus totul. Ți-amintești de câtă bucurie și pace s-a umplut sufletul meu.

Dar iată ce-mi scrie un călugăr în vârstă de 65 de ani:

„Întâmplarea e veche, de pe când aveam doar 31 de ani. De-abia fusesem tuns călugăr și hirotonit ca ierodiacon; trebuia să slujesc cu pregătire. Uneori, conștiința îmi spunea: «Trebuie să te spovedești, căci așa nu te poți împărtăși cu Sfintele Taine». Chilia mea era alături de cea a duhovnicului. Ieșeam din chilie, mă apropiam de ușa duhovnicului, mă opream, iar cugetul îmi spunea: «Nu-i nevoie, nu te duce, n-are rost să-l deranjezi, doar nu suntem în post»; stăteam la ușă și apoi mă depărtam. «Da, nu trebuie», îmi ziceam și intram în chilia mea. Conștiința îmi spunea: «Ce faci, cum ai să slujești liturghia? Mergi și te spovedește!». Și iar mă apropiam de ușa duhovnicului, și iar cugetul îmi spunea: «Nu-i nevoie, nu te duce, nu-l mai deranja!». Stăteam ce stăteam, și iar mă depărtam. Conștiința însă iarăși mă întreba: «Cum ai să te apropii de Sfintele Taine?». După o luptă îndelungată, m-am hotărât în sfârșit să rostesc rugăciunea și să intru... Ieșind de la el, simțeam că parcă aș fi putut să zbor, atât de ușor îmi era, așa îmi sălta inima de plinătatea unei ușurări inexplicabile, pe care nu o pot exprima în cuvinte. Așa putere are taina Pocăinței"[383].

Sfânta Euharistie toarnă un balsam vindecător pe rana pocăinței, dar ea îl și judecă pe cel ce se împărtășește. Oare nu tot așa și Duhul, Ungătorul și Mângâietorul, va veni să vindece rănile făpturii cu botezul focului după Înfricoșata Zi a operației cosmice, după Judecata Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, a acelui Cuvânt Ipostatic care „e viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii" (*Evrei* 4, 12)?

Ar fi ridicol să examinăm toate aceste probleme „cu mintea noastră". Ceea ce ți-am spus e o transcriere în termeni filozofici a celor citite în Sfânta Scriptură; analiza exegetică a fragmentelor din Scriptură am anticipat-o prin cele scrise, pentru ca interpretările să poată fi urmărite mai ușor. Cheia interpretărilor este un pasaj din *I Corinteni* 3, 10-15; îl citez în contextul său:

10. „După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temelia, θεμέλιον; iar altul zidește. Dar fiecare să ia seama cum zidește;

11. Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos.

12. Iar de zidește cineva pe această temelie: aur, argint sau pietre scumpe, lemne, fân, trestie,

13. Lucrul fiecăruia, ἑκάστου τὸ ἔργον, se va face cunoscut; îl va vădi ziua, ἡ γὰρ ἡμέρα (Domnului). Pentru că în foc se descoperă, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, și focul însuși va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia, ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.

14. Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, *rămâne*, va lua plată, εἴ τινος τὸ ἔργον μένει ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται.

(Traduc prin „rămâne", „subzistă" cuvântul μένει din versetul 14 după Godet, care citește μένει în loc de μενεῖ, forma acceptată de obicei: „va rămâne", „*demeurera*". Ultima este introdusă în virtutea paralelismului cu κατακαήσεται, „va arde". „Dar, remarcă Godet, acest argument n-are nici o valoare; actul arderii este instantaneu, pe când ceea ce rămâne rămâne pentru totdeauna: tocmai aceasta exprimă prezentul lui μένει[384].)

15. Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit; el însă se va mântui, dar așa ca prin foc, εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός".

Apostolul vorbește despre zidirea Bisericii lui Hristos (*cf. I Corinteni*, capitolele precedente). După cuvintele lui, harul ce i s-a dăruit i-a dat puterea de a pune cu înțelepciune o temelie de nădejde, pe „Hristos cel răstignit" (*I Corinteni* 1, 23): propovăduirea, trezind credința în suflete, a sădit tainic în ele pe „Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu" (*cf. I Corinteni* 1, 24; *Isaia* 28, 16; *I Petru* 2, 4 etc.). Temelia construcției corintenilor este pusă ireproșabil (3, 10) prin puterea lui Dumnezeu. Și deoarece nu există altă temelie decât cea pusă de Apostol, deoarece nu există nimic tare decât ceea ce se sprijină pe Hristos, deoarece orice încercare de a clădi fără Hristos nu-și atinge scopul (3, 11, *cf.* parabola casei ce se zidește pe piatră sau pe nisip, *Matei* 7, 24-27), atunci problema temeliei este încheiată: în privința ei nu mai trebuie să apară îndoieli și deci lucrarea imediată a Apostolului este făcută. Dar, ulterior, când *altul* (3, 10) va zidi *pe* această temelie, sunt necesare atenția și grija în alegerea materialului, căci pe fundația pusă se poate ridica sau o construcție capitală din materiale trainice și rezistente la foc, de felul pietrei scumpe (bunăoară, din marmură, jasp, alabastru), împodobite cu aur și argint, cum se procedează de regulă la construcția caselor bogate din Orient, sau se poate ridica o construcție ușoară, din materiale ieftine, dar netrainice, care iau foc cu ușurință: lemn, paie, stuf. De ultimul tip sunt toate bordeiele din Orient, alcătuite dintr-o temelie de lemn lipită cu lut amestecat cu *saman* (așa se numesc acolo paiele tocate), deasupra căreia se pune un acoperiș din stuf. Palatul bogatului, împodobit cu aur și argint și cocioaba mizerabilă, acestea sunt tipurile de construcții.

Deci Apostolul spune că „fiecare" trebuie să „ia seama" din timp din ce material (πῶς, cum) zidește peste temelie „altul" (3, 10). Pe cine să înțelegem prin acest „altul"? În primul rând pe Apollo, apoi pe toți învățătorii și conducătorii Bisericii, în general vorbind, pe toți membrii Bisericii, căci fiecare construiește un colțișor al ei, și anume propria sa persoană.

Activitatea după Hristos, pe temelia lui Hristos, cu puterea lui Hristos este zidirea Bisericii lui Hristos, dezvăluirea reală a posibilităților divine date omenirii. Și întrucât Biserica se zidește din oamenii înșiși, prin material de construcție trebuie să înțelegem *în primul rând* ceea ce reprezintă oamenii în caracterul lor actual, manifestat, empiric. Noblețea și lipsa de noblețe a caracterului său empiric, iată ce trebuie, în primul rând, să cumpănească fiecare. Activitatea sa lăuntrică și cea exterioară, care decurge din prima, credinciosul le pune drept material de construcție, adică își pune *sinele*

empiric, deoarece omul empiric, pentru el însuși, nu este ceea ce este ca făptură a lui Dumnezeu, ca și chip al lui Dumnezeu, ci este doar ceea ce exprimă liber în fapta sa ascetică ce depășește aseitatea rea.

Această natură empirică a omului se dezvăluie în sistemul gândurilor, sentimentelor, dorințelor și se manifestă în acțiuni. Iar cele din urmă capătă o autonomie și suscită în alți oameni gânduri, sentimente, dorințe și acțiuni, care de-acum nu mai depind de impulsul prim care le-a provocat. În acțiune – iar acțiunea este prin excelență *cuvântul* –, caracterul empiric capătă parcă un corp material și răspândește în el forță spirituală. În acest sens sunt corecte comentariile (lui Origen, Ioan Hrisostom, Augustin, Osiander, Godet) care, în aceste materiale de construcție, văd „fructele religioase și morale cărora propovăduirea le-a dat naștere în Biserică"[385]. Viața sfântă, duhovnicească a altor oameni, provocată de activitatea credinciosului, este în cel mai înalt grad viața *sa*, obiectivizarea lumii *lui* interioare, la fel cum o operă artistică este obiectivizarea ideii artistului, la fel cum părinții trăiesc trupește în copilul lor. Nu degeaba Apostolul vorbește tot timpul despre arhitectură; aici, într-adevăr, este o similitudine profundă: creația religios-educativă și creația artistică sunt analoage. Căci asceza spirituală este artă prin excelență, o artă care conferă făpturii frumusețea supremă; în acest caz, lucrătorul nu acționează aici asupra unei materii impersonale, ci asupra propriului său trup, asupra *propriului* său suflet, care fac ca omul să fie făptură cuvântătoare. Și dacă artistul dă lumii frumusețe, atunci artistul artiștilor face să strălucească în fața universului frumusețea frumuseților. Da, nu există nimic mai frumos decât persoana care, în negura tainică a lucrării sale interioare, și-a decantat drojdia tulburărilor păcătoase și, iluminată, lasă să se vadă în sine chipul lui Dumnezeu, strălucitor precum un mărgăritar prețios.

Și, în interiorul societății religioase, nu doar energia bunăvoinței, dar și energia relei-voințe își găsește o expresie autonomă, care deja nu mai depinde de cel care o posedă. Reaua-voință și bunăvoința, o dată iscate pe suprafața mării omenești, nu mai dispar niciodată și se răspândesc mereu în cercuri din ce în ce mai largi, în așa fel încât și cel care le-a stârnit este prins de ele, ca și ceilalți. Pygmalion, care a îndrăgit-o pe Galateea, și pictorul lui Gogol, care a ajuns să urască portretul pictat de el, își consideră creațiile ființe vii, oameni. Gândul este conceput și s-a întrupat, s-a născut și a crescut; nimic nu îl va putea întoarce în pântecele mamei: gândul este un centru independent de acțiune. În acest sens, este corectă interpretarea „materialelor" (Palágyi, Bengel, Hoffmann) ca diverși membri ai Bisericii, aceștia din urmă nefiind decât manifestările în exterior și fructele celui care acționează în mod religios. *Cuvântul*, în sens larg, este ceea ce provoacă mișcările în exterior, cuvântul este instrumentul sufletului. Poate fi nu doar un semnal sonor, ci orice alt fel de simbol, orice acțiune, în măsura în care ea nu este doar ceea ce este în sine, ci și ceva mai mult, în măsura în care acțiunea este corpul vizibil al unui anumit suflet invizibil, „o scânteie a sufletului"[386] sau, altfel spus, un *simbol*[387]. Și întrucât dintre toate cuvintele cel mai semnificativ este cel care se raportează la un conținut logic, poate fi acceptată opinia majorității exegeților (Clement Alexandrinul, Erasmus,

Luther, de Bèze, Calvin, Grotius, Neander, de Wette, Meier etc.) care prin „materiale" înțeleg doctrinele susținute de propovăduitori[388].

Dar, în primul rând, „materialele" sunt activiștii religioși înșiși, în activitatea lor empirică, adică *oamenii* înșiși, „fiecare" în „lucrul" său religios (*I Corinteni* 3, 13).

Aici se încheie prima jumătate a gândirii Apostolului. Punându-se în opoziție (adversativul δὲ în 3, 12: εἰ δέ τις) cu oricine (3, 10: ἔθηκα, ἄλλος δὲ), el pare să spună: „În ce mă privește, lucrarea mea este făcută și încă bine făcută, căci altfel nu putea fi nicidecum făcută. Am pus temelia necesară, singura posibilă. Iar cei care zidesc *pe* ea să se îngrijească de lucrul *lor*, să fie atenți la alegerea materialului". De ce? Fiindcă lucrarea fiecăruia (ἑκάστου τὸ ἔργον, 3, 13) se va vădi, materialul folosit la construcție își va arăta natura și munca de o viață (iar viața este numai una!) s-ar putea dovedi un nimic. Căci (γὰρ, 3, 13) ziua va arăta adevărata valoare a lucrării. Care „zi"? Desigur, ziua evaluării absolute a oricărei lucrări omenești, ziua judecății, ziua venirii Domnului, ziua încercării cu foc a tot ceea ce este pământesc. Despre ea vorbește și autorul *Învățăturii celor doisprezece Apostoli*[389]: „Vegheați", ne sfătuiește el, motivându-și sfatul prin îngrijorările ultimelor zile; pe urmă adaugă: „Atunci se va ivi, ca Fiu al lui Dumnezeu, ispititorul lumii și neamul omenesc *va intra în focul încercării*, εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας", expresie împrumutată, poate, din *I Corinteni* 3, 13. Aceasta este „ziua cea rea" (*Efeseni* 6, 13), „ziua ispitirii" (*Evrei* 3, 8), „ziua cercetării" (*I Petru* 2, 12), „ziua încercării" (*Apocalipsa* 3, 10) etc., despre care se vorbește și în *I Corinteni* 1, 8 și 4, 5. Fără îndoială, cuvântul „zi" are un sens eshatologic și, chiar dacă înțelegem prin el „istoria" sau „timpul" sau „momentul de trezire" (conform interpretărilor unor exegeți), totuși contextul aruncă asupra acestor noțiuni o lumină eshatologică, încât ele apar ca anticipări ale Judecății de Apoi.

Proba, spune Apostolul, va fi cea a focului. Cuvântul „foc" este aici o metaforă, ca și întregul discurs despre zidire. Dar imaginea focului se întâlnește prea des în Sfânta Scriptură, unde semnifică judecata atotpătrunzătoare și atotcurățitoare a lui Dumnezeu, pentru a vedea în ea doar o figură retorică: focul, prin natura lui, se află într-un raport mult mai strâns cu această judecată, cu mânia purificatoare a lui Dumnezeu. De aceea se și spune că Domnul Iisus se va arăta din cer și va săvârși răzbunarea „în văpaie de foc" (*II Tesaloniceni* 1, 7-8); la fel în *Psalmi* 49, 3-4: „Dumnezeu strălucit va veni, Dumnezeul nostru, și nu va tăcea. Foc înaintea Lui va arde", după care este descrisă judecata asupra lui Israel. Iar Fiul Tunetului este nevoit a pune în vedere îngerului Bisericii din Tiatira că Domnul are ochii ca „para focului" (*Apocalipsa* 2, 18), o senzație bine cunoscută de oricine și chinuitoare, simțită de fiecare dată când un om de o spiritualitate superioară privește în adâncul sufletului său și pătrunde cu privirea sa în trăsăturile monstruos alcătuite ale caracterului. Apostolul chiar își explică ideea: „Pentru că, ὅτι, în foc se descoperă, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται" (*I Corinteni* 3, 13). Dar care este subiectul lui ἀποκαλύπτεται? Ce sau cine se descoperă în foc? Se poate înțelege că „ziua" (și atunci traducerea va suna: „Ziua lui Hristos se descoperă prin sau cu foc"); aproape același rezultat îl obținem dacă luăm subiectul din versetul 11: „Domnul" (și atunci avem: „Domnul se descoperă în foc, cu foc", *cf. II Tesaloniceni* 1, 7-8). Dacă este așa, atunci cuvântul „foc" primește definitiv un aspect real și, prin urmare, de sub alegorie răzbate *tautegoria*, parabola devine pe nesimțite lucrul însuși; totuși, ambele subiecte dau același sens. De asemenea, ἀποκαλύπτεται poate fi înțeles într-un mod impersonal, ceea ce demonstrează și mai bine ipoteza precedentă; atunci traducerea va avea un sens gnomic, de principiu general: „Căci în general prin foc se descoperă natura autentică a lucrurilor". Această ipoteză explică bine infinitivul prezent al lui ἀποκαλύπτεται și îl distinge clar de formele viitorului factual care îl precedă, δηλώσει, sau îi succed, δοκιμάσει. În esență, în cazul acestei ultime interpretări, sensul întregului verset este același ca și cel rezultat din exegezele de mai sus. În orice caz, nu se poate lua drept subiect cuvântul „lucru"; după cum spune Godet, am avea o „tautologie insuportabilă" a versetului anterior[390].

Sfârșitul versetului 13 nu prezintă nici o dificultate, cu excepția cuvântului αὐτὸ. Dacă îl raportăm la τὸ πῦρ, atunci traducerea va fi: „însuși focul", adică focul în virtutea naturii sale. Iar dacă αὐτὸ este pus în relație cu τὸ ἔργον, fiind complement direct pe lângă δοκιμάσει, obținem: „focul îl încearcă (lucrul fiecăruia), așa că se va lămuri de ce soi este acesta (lucrul)".

În versetele următoare (14 și 15) sunt descrise cele două rezultate posibile ale probei focului în ziua Domnului: „Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, *va rămâne*, va lua plată" (14). Care lucru rămâne? Terminând cu o serie întreagă de „lucruri curente", Apostolul se lasă purtat de un inspirat avânt liric; în imnul său de dragoste, răspunde singur la întrebare: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea, νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη" (*I Corinteni* 13, 13). Rămân (iarăși μένει!) credința, nădejdea, dragostea, dragostea cu deosebire. Lucrul omului rezistă înaintea ochilor de foc ai Judecătorului Atoatevăzător (*Apocalipsa* 2, 18), se dovedește a fi cu adevărat valabil dacă este zidit din credință, nădejde și dragoste, mai ales din cea din urmă. Întreaga persoană empirică a creștinului trebuie să fie țesută din credință, nădejde și dragoste, și chiar însăși comunitatea creștină trebuie să fie triada realizată a acestor virtuți.

Acestea rămân. Iar dacă lucrul nu este așa, se va arde. Cel ce a lucrat va pierde răsplata sa, va fi păgubit; de altfel, se va mântui, dar așa ca prin foc (3, 15).

Apostolul își continuă expresivul discurs. Edificiul construit din material de proastă calitate se va aprinde, iar ziditorul nu numai că va pierde răsplata muncii depuse, dar riscă să piară împreună cu lucrul mâinilor sale. Totuși ultima primejdie va fi evitată. Apostolul spune că „el însuși, αὐτὸς", adică ziditorul, spre deosebire de „lucrul, τὸ ἔργον", se va mântui, adică va apuca să iasă la timp din edificiul cuprins de flăcări.

Cuvântul „se va mântui, σωθήσεται" a avut parte de diferite interpretări; dar, contrar lui Ioan Hrisostom și vechilor comentatori greci, trebuie remarcat că σώζειν nu are sensul de „a păstra" în general, de exemplu în gheenă, pentru chinurile veșnice, cum explică Hrisostom (atunci ar fi τηρήσεται[391]), ci de „a mântui" în sensul bun al cuvântului. Acest sens este arătat și de

opoziţia între „lucru" şi „el însuşi", precum şi de expresia διὰ πυρός, care nici pe departe nu este identică cu ἐν πυρὶ, în foc, şi care se traduce: „prin foc" sau „de către foc". Astfel, la Strabon[392] există expresia „αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας, el însuşi a scăpat din naufragiu"; la Suidas[393] găsim o expresie analoagă: διὰ μαχαιρῶν καὶ πυρὸς ῥίπτειν χρή, δι' ὀξείας δραμεῖν (se subînţelege λόγχης); aceeaşi formulare este şi în *Isaia* 43, 2: καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῇς. De altfel, o expresie mai obişnuită, întrebuinţată în inscripţii votive de către călătorii salvaţi de primejdii, analoagă celei examinate mai sus, era σωθεὶς ἐκ (cu genitivul). Expresia se întâlneşte frecvent, de pildă în inscripţiile ptolemaice descoperite de Maspéro[394].

În versetul luat în discuţie (15), δὲ adversativ stabileşte o distincţie netă între omul „însuşi" şi „lucrul" său. Lucrul fiecăruia va fi supus probei focului, în care va arde tot ce este necurat, aşa cum aurul şi argintul sunt purificate prin foc (*cf. Zaharia* 13, 9; *Maleahi* 3, 2-3); va avea loc o tainică separare a persoanei empirice, rele, de „chipul lui Dumnezeu" zidit de Dumnezeu şi de „asemănarea lui Dumnezeu", adică se va vădi lucrul, întrucât omul „însuşi" l-a realizat[395]. Acest foc nu este nici răzbunare, nici răsplată, ci o încercare necesară, cercetarea felului în care omul a profitat de „temelia" dată lui, de îngăduinţa lui Dumnezeu; este o „demonstrare" a persoanei. Dacă se va vădi că *chipul* latent al lui Dumnezeu nu s-a manifestat în *asemănarea* concretă cu Dumnezeu, dacă omul a îngropat în pământ chipul lui Dumnezeu, care i s-a dat, dacă nu l-a utilizat, dacă nu l-a sporit, dacă nu şi-a îndumnezeit aseitatea, dacă nu şi-a dat măsura, atunci aseităţii lui nedeificate i se va lua chipul lui Dumnezeu; iar dacă aseitatea este prefăcută în asemănare cu Dumnezeu, atunci omul îşi va primi „recompensa, μισθόν", fericirea interioară care constă din a vedea în sine asemănarea cu Dumnezeu, bucuria creatoare a artistului care îşi contemplă opera.

Această temelie comună pentru toţi este îndumnezeirea absolută a făpturii umane în persoana lui Iisus Hristos, şi nimeni nu poate pune o altă temelie. Dar libertatea fiecăruia îi determină caracterul, ceea ce se va construi deasupra. Temelia, acest punct de mântuire vădit de Hristos în fiecare din noi este principiul mântuirii, chipul lui Dumnezeu purificat de păcatul primordial. În *El Însuşi*, Dumnezeu i l-a arătat fiecăruia dintre noi pe el însuşi în frumuseţea lui primordială, nestricăcioasă; ca într-o oglindă pură, i-a dat fiecăruia posibilitatea să-şi vadă sfinţenia propriului chip, nebatjocorit, al lui Dumnezeu. În „Om" sau în „Fiul Omului"[396] i s-a vădit fiecăruia întreaga plenitudine a propriei *sale* persoane. Prin aceasta a fost dată „masa aperceptivă" pentru căutările lăuntrice; prin acest punct luminos *este orientată* conştiinţa rătăcită. În afara contemplării în Hristos a sinelui şi a fratelui, conştiinţa bâjbâie, chinuie, se aruncă dintr-o parte în alta şi, suferind fără ieşire, rătăceşte şi ne obligă să rătăcim, neconducându-ne spre un ţel anume. În afara lui Hristos nu este posibilă nici iubirea de sine, nici iubirea de altul, pentru că, dacă este sinceră şi nu se prezintă ca un egoism deghizat („un viciu frumos"[397]), atunci, în afara lui Hristos, iubirea duce inevitabil la ἐποχή, la agonie neputincioasă. Conştiinţa morală poate greşi ea însăşi, şi ticăloşiile cele mai mari se datoresc amăgirii, mişcării false conform unei conştiinţe

rătăcite[398]. În datul nostru empiric, noi nu avem nimic absolut, nici măcar conştiinţa. Trebuie s-o verificăm şi s-o corectăm conform modelului absolut. Dar a o subordona unei *formule*, chiar date de sus, ar însemna să abolim caracterul unic şi indispensabil al persoanei, valoarea ei indiscutabilă: ceea ce are persoana mai sfânt este libertatea ei vie, neîncadrarea în nici o schemă. Persoana poate şi trebuie să se corijeze, dar nu conform unei norme exterioare ei, oricât de perfectă ar fi aceasta, ci numai *conform ei înseşi*, în forma ei ideală. Singurul exemplu de care dispune persoana este ea şi numai ea însăşi, pentru că altfel ar apărea posibilitatea de a i se extrage şi impune norme în mod *mecanic*, din ceea ce îi este exterior şi străin. Unicitatea fiecărei persoane, faptul că nimic altceva nu o poate înlocui pretinde ca însăşi persoana să-şi fie exemplu; dar pentru a-şi fi exemplu, trebuie să atingă o stare ideală. Pentru *a deveni* sfânt, trebuie *să fii* sfânt, trebuie să te ridici singur, trăgându-te de păr. Acest lucru este posibil în Hristos, care, în Trupul Său, i-a arătat fiecăruia ideea divină din el; deci este posibil doar prin experienţă, printr-o comunicare personală, printr-o scrutare neîntreruptă a Chipului lui Hristos, prin descoperirea sinelui autentic, a propriei umanităţi veritabile în Fiul lui Dumnezeu[399]. Cele spuse mai pot fi clarificate şi prin următoarea consideraţie: idealul filozofiei, adică idealul abstract, exprimat, comunicat, este un ideal universal, pentru *toţi*. Dar, fiindu-le destinat *tuturor* şi prin aceasta exterior tuturor, el este o schemă impusă din afară şi mortificatoare. Idealul filozofic este un pat al lui Procust, destinat tuturor, dar neadaptat la nimeni. Dimpotrivă, o personalitate superioară, un erou, un înţelept, chiar un sfânt, dacă o luăm în perfecţiunea ei omenească, o personalitate superioară, deci, nu este decât propriul ei ideal, dar încă nu întru totul, incomplet. Pentru alţii ea este indiferentă, căci altfel aceştia ar trebui să imite orbeşte pe altcineva. „Dar ce mă priveşte pe mine ce e bun pentru Piotr sau pentru Ivan? Eu îmi trăiesc viaţa *mea*, merg pe calea *mea*, trasată pe pământ de către degetul lui Dumnezeu." Primul ideal este necesar, sau ar trebui să fie, la limită; dar, fiind formal, nu poate fi aplicat nici unei persoane concrete; celălalt ideal este concret, în schimb este contingent şi nu se raportează la persoana fiecăruia. Numai Domnul nostru Iisus Hristos este idealul fiecărui om, adică nu este o noţiune abstractă, o normă vidă a umanităţii în general; El nu este schema *oricărei* personalităţi, ci imaginea, ideea *fiecărei* personalităţi cu întregul ei conţinut viu. El nu este o regulă morală curentă[400], dar nici un model de *copiat*[401]; El este principiul unei vieţi noi, care, o dată primit în inimă de la El, se dezvoltă deja singur, conform propriilor legi. Nu numai păstrându-şi libertatea şi originalitatea, ci şi obţinându-le din nou, perfecte, omul capătă o viaţă care, prin ea însăşi, îi transformă sau, după cum spune parabola (*Matei* 13, 33; *Luca* 13, 21), îi „dospeşte" persoana empirică, „făina", conform chipului lui Dumnezeu din el.

În Hristos, fiecăruia îi este *dată* „temelia" sa; aici fiecare îşi are temeiul, este „el însuşi" cel autentic. Şi dacă a zidit rău, necorespunzător „lui însuşi", pe această „temelie", atunci construcţia lui va arde în faţa privirilor Celui care întruchipează plenitudinea idealului său. Dar, spune Apostolul, *în pofida*

pieirii „lucrului", *în pofida* focului care l-a învăluit pe om, „el însuși" se va mântui. Subliniind cuvintele *în pofida*, vreau să marchez divergența categorică între această opinie a judecății și doctrina catolică a purgatoriului, unde omul se mântuiește nu în pofida, ci *datorită, ca urmare* a chinului purificării. De aceea la apostolul Pavel omul nu se mântuiește în alcătuirea sa integrală, ci numai „el însuși", „în-sinele" lui creat de Dumnezeu, în timp ce, conform doctrinei catolice, omul se mântuiește în întregime, dar numai venindu-și în fire și schimbându-se în bine sub influența răsplatei disciplinare din purgatoriu. Actul profund misterios și suprarațional de despărțire a celor două momente ale existenței („în-sine" și „pentru-sine") a fost transformat, în reprezentarea vulgară a purgatoriului catolic, în ceva psihologic, întru totul comprehensibil, în justificarea prin chin și în educarea prin pedeapsă.

În versetul următor (16), Apostolul se grăbește să explice de ce *„el însuși"* se va mântui. Pentru că voi, credincioșii, le scrie el corintenilor, sunteți „templu al lui Dumnezeu", iar acest templu „este sfânt" și în el locuiește Duhul lui Dumnezeu. Ce este sfânt nu poate să piară, să dispară sau să rămână în foc. Ceea ce Hristos i-a dat omului *ca om* nu poate înceta să existe. Altfel ar pieri chipul lui Dumnezeu. Dar el trebuie să rămână; ce este sfânt rămâne, esența sfântă a omului se mântuiește. Cât privește „lucrul" ei, acesta poate pieri pentru ea. Va pieri sau, mai precis, în veșnicul moment al arderii piere negreșit acea lucrare, acel rezultat al activității lăuntrice pe care „el însuși" le-a făcut în timpul vieții. Va pieri tot conținutul conștiinței, în măsura în care nu provine din credință, nădejde și dragoste. Se va mântui αὐτός, conștiința divină pură, fără conștiința de sine, căci conștiința de sine, fără un conținut concret, fără conștiința propriei activități, nu este decât pură potențialitate. Conștiința de sine este conștiința propriei activități creatoare. Iar „lucrul" omului, conștiința sa de sine, separându-se de „el însuși", va deveni pură iluzie, veșnic arzândă, veșnic distrusă, va deveni un vis infam, ars de privirea lui Dumnezeu, un coșmar fără cel care îl visează. Un asemenea „lucru" nu există decât subiectiv, ca un „pentru-sine" nud: momentul „în-sine" lipsește categoric din el. Pentru fiecare „el însuși", acest „lucru", această „aseitate" nu există absolut deloc, căci ea este privată la modul absolut de existența obiectivă. „Aseitatea" fără „el însuși" este un miraj chinuitor, apărut în vidul non-existenței, un „geamăt și un scrâșnet din dinți" pe care nu le aude nimeni, un fel de halucinație neîntreruptă a Neantului, care nu există pentru nimeni, o irealitate veșnic arzândă și veșnic pierindă, într-un cuvânt: un deplin μὴ ὄν metafizic. Iar tot ce este real este sfânt, căci „sfânt", în definiția autorului *Învățăturilor moralizatoare*, atribuite cândva Sfântului Antonie cel Mare, „sfânt se numește acela care este curat de rău și de păcate"[402], și așa este tocmai realitatea creată de Dumnezeu.

Într-o anumită măsură, este aceea prin care trecem și acum. Afundându-ne în păcat, pierdem sentimentul existenței obiective și reale. Afundându-ne în păcat, spiritul uită de sine, se pierde, dispare pentru sine. „M-a împresurat adânc păcatul, și *dispare duhul meu*", auzim noi mărturisirea Bisericii[403]. Aseitatea se înțeapă singură prin păcatul său, dar chinul principal constă în faptul că se reprezintă sieși ca pe ceva fără subiect. Aseitatea își pierde stabilitatea și începe să se rotească, închizându-se în sine, precum un vârtej

de praf în văzduhul fierbinte. „Legată cu funiile patimilor", ea este prizoniera legii păcatului. Păcatul nu mai este un act arbitrar, ci însăși ființa sau substanța aseității, care este întru totul determinată de el. Nevăzând nimic altceva decât păcatul care este temelia sa, aseitatea nu poate decât să sufere, însă este incapabilă să se smulgă din vârtejul de foc al păcătoșeniei sporinde. Numai contemplarea obiectivă a propriul αὐτός în persoana lui Iisus Hristos îi permite să devină conștientă de starea în care se află și să se avânte spre adevărata cale, spre descoperirea de sine, care i-a strălucit precum o fulgurație silențioasă de vară.

În *II Corinteni* 5, 1-3 apare o idee corelativă; aici se spune: „Dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri. Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer, dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi, εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα".

În textul analizat anterior se spunea că „el însuși" se va mântui, dar după ce își va pierde „lucrul", viața ca operă de artă, dacă vreți, acel edificiu pe care persoana și l-a construit, îmbrăcămintea în care s-a înveșmântat, pe care și-a țesut-o în timpul vieții pământești. Dar când persoana cu edificiul ei pământesc, în hainele sale pământești, se va înfățișa ochilor arzători ai lui Hristos, când va auzi cuvântul lui Dumnezeu, care despică precum o sabie cu două tăișuri, atunci, în caz că va fi netrebnică, printr-un act misterios, această îmbrăcăminte va lua foc și se va desprinde de αὐτός, iar edificiul se va dărâma. Rămânând fără acest acoperământ, fără acest edificiu-veșmânt, îmbrăcându-se în acel strai care este în Hristos (*cf. Apocalipsa* 3, 5; 4, 4; 6, 11; 7, 13-14), îmbrăcându-se în acel ideal al său care i-a preexistat în trupul Domnului, αὐτός poate descoperi că e gol, va simți acut goliciunea și sărăcia lui, starea lui de calicie, la fel cum cerșetorul este „gol" chiar dacă s-ar îmbrăca într-o mantie străină de hermină; este gol conform conștiinței sale, și această goliciune doar se subliniază, doar se amplifică, doar se face mai bine simțită din pricina splendorii hainei care îi este dată, dar nu este țesută, nu este câștigată de el. Fiecare dintre noi începe să-și dea seama că este gol în viața aceasta, când, la rugăciunea de seară, se roagă cu cuvintele lui Macarie cel Mare: „Milostiv fii mie, păcătosul, *golit de orice lucru bun*"[404].

„A fi gol" și „a fi îmbrăcat", ca definiții mistico-metafizice, se întâlnesc la fiecare pas în scrierile duhovnicești, și nu doar în cele creștine, ci și în cele necreștine. Dialogul lui Lucian din Samosata *Charon și Umbrele* (din seria de *Dialoguri ale Morților*[405]) poate fi o ilustrare interesantă a acestei reprezentări despre caracterul empiric ca îmbrăcăminte metafizică a lui αὐτός și, de aici, despre *goliciunea* metafizică a păcătosului. La trecerea în lumea cealaltă, luntrașul Charon silește sufletele să se dezbrace și să lase pe țărmul pământesc toate obiectele de prisos („lucrurile", la Apostol). Mercur-psihopompul „trebuie să supravegheze ca nu cumva să urce în barcă vreun suflet care nu s-a dezbrăcat de toate: umbrele sunt nevoite să se despartă de toate lucrurile. Cel iubit de femei trebuie să-și lase frumusețea; regele – podoaba regală, bogăția, mândria și disprețul pentru oameni, coroana și purpura, lipsa de omenie, nebunia, aroganța, mânia etc.; atletul rămâne fără trofeele victoriilor

sale şi fără trupul lui bine făcut; nobilul este privat de genealogie, de onoruri şi de statuile ridicate în cinstea lui; comandantul de oşti rămâne fără victorii şi trofee; filozoful trebuie să renunţe la mantie, la balivernele erudite, care îi întinează sufletul, la ignoranţă, îngâmfare, trăncăneală, minciună, la întrebările insolite, la raţionamentele deşarte, într-un cuvânt, la deşertăciune, nebunie şi meschinărie, alcătuite din monede de aur, neruşinare, viaţă necumpătată şi lene, ca şi din înşelăciune, insolenţă, din ideea propriei superiorităţi, trebuie să renunţe, în sfârşit, la barbă, la sprâncenele încruntate, la flatare etc.". Faţă în faţă cu veşnicia, toţi trebuie să se dezbrace de ce este stricăcios şi să devină goi. Şi se înţelege de aici goliciunea sufletului, privat de cea mai mare parte a conţinutului său.

În multe pasaje din Scriptură se întâlneşte ideea – inaccesibilă raţiunii – a unei asemenea separări şi disecări. Nu voi aminti decât câteva.

Astfel, stăpânul din parabolă va veni pe neaşteptate în casa sa şi „va tăia" pe sluga rea, căreia i-a încredinţat gospodăria, „şi partea ei o va pune cu făţarnicii. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor" (*Matei* 24, 51). Acest „o va tăia, διχοτομήσει αὐτὸν" este foarte semnificativ: nu se spune că „o va ucide" sau „o va decapita" sau „o va tăia în bucăţi" etc., ci anume că „o va tăia în două, διχοτομήσει". Exact la fel este şi în *Luca* 12, 46: „Şi o va tăia în două, iar partea ei va pune-o cu cei necredincioşi"; şi aici avem: διχοτομήσει αὐτὸν. Origen interpretează cuvântul Mântuitorului tocmai în acest sens, ontologic: „În Evanghelie se spune despre chivernisitorii cei răi că trebuie tăiaţi, iar partea lor să fie pusă cu cei necredincioşi, adică această parte, care parcă nu mai este a lor, trebuie trimisă în alt loc. Acest cuvânt, fără îndoială, indică un mod special de pedeapsă pentru aceia al căror duh, după cum mi se pare conform acestei ziceri, *trebuie despărţit de suflet*"[406]. Aceasta este diviziunea mistică a esenţei umane *în două*, în „el însuşi" şi în „lucru", mai ales că aici nu este vorba despre necredincioşi sau făţarnici, ci despre *robii lui Dumnezeu*, care n-au scos-o la capăt cu chiverniseala. „Cel ce-şi adună comori sieşi şi nu se îmbogăţeşte în Dumnezeu" (*Luca* 12, 21), cine nu se îmbogăţeşte prin fapte bune (*I Timotei* 6, 18) se va priva de comorile sale şi, împreună cu ele, de inima sa, ataşată de aceste comori (*Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34). Orice cuget necurat, orice cuvânt deşert, orice faptă rea, tot ceea ce nu are drept izvor pe Dumnezeu, ale căror rădăcini nu se hrănesc cu umezeala vieţii veşnice, ceea ce este deja condamnat lăuntric prin neconcordanţa sa cu Idealul, care este în Hristos, şi prin incapacitatea de a primi în sine Duhul, toate acestea vor fi smulse din persoana empirică formată, din aseitatea omului: „Orice răsad pe care nu l-a sădit Tatăl Meu cel ceresc, va fi smuls din rădăcină" (*Matei* 15, 13). Iar Înaintemergătorul Său propovăduia necesitatea rodirii spirituale: „Iată securea stă la rădăcina pomilor şi tot pomul care nu face roadă bună se taie şi se aruncă în foc" (*Matei* 3, 8, 10). Dar până la această judecată i se permite şi neghinei să crească liber o dată cu grâul, iar smochinul neroditor este lăsat să înverzească precum cel dătător de roade.

O asemenea *tăiere* sau *smulgere*, dar voluntară, a părţii păcătoase din persoana empirică este necesară şi în timpul vieţii, înainte ca această parte să

apuce a le contamina pe celelalte. Este ca operarea unui membru cangrenat. Astfel, cu privire la concupiscenţă se spune: „Iar dacă ochiul tău cel drept te sminteşte pe tine, *scoate-l şi aruncă-l* de la tine, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, căci mai de folos îţi este să piară unul dintre mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă. Şi dacă mâna ta cea dreaptă te sminteşte pe tine, *tai-o* şi aruncă de la tine, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, căci mai de folos îţi este să piară unul din mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă" (*Matei* 5, 29-30; *cf. Matei* 18, 8-9). La slujba din „Duminica fiului risipitor", când sufletul se scutură deodată de somnolenţa lui păcătoasă, când îşi aminteşte de patria sa cerească şi, uitându-se împrejur, ca într-o străluminare de fulger, înţelege că s-a depravat şi că e cu totul o plagă păcătoasă, în această duminică a anticipării Judecăţii celei Înfricoşate, noi asimilăm în Biserică aceeaşi idee a despărţirii, sub forma imaginii *vânturării* boabelor de neghină. Tot ce am făcut eu apare drept iluzoriu şi nu există nimic solid. Cu măiestrie se rotunjesc imaginile stihirei:

> „În ţară nepăcătoasă şi plină de viaţă m-am încredinţat
> şi semănând păcatul, cu secerea am secerat spicele lenevirii,
> şi în loc de snopi, am grămădit stogurile faptelor mele,
> pe care nu le-am aşternut în aria pocăinţei.
> Ci Te rog pe Tine, preaveşnicul, lucrătorul nostru Dumnezeu,
> *vântură pleava lucrărilor mele,*
> *în vântul milostivirii Tale,*
> *şi adună grâul, iertarea sufletului meu;*
> *încuindu-mă în jitniţa Ta cerească şi mă mântuieşte*"[407].

Iar în săptămâna întâia a Postului Mare, când toţi şi fiecare în parte trebuie să devină călugări, când pentru lucrarea interioară – adică pentru renaştere – a „sosit timpul potrivit", când vine „timpul cel făcător de lumină pe care ni l-a dăruit Tatăl luminilor", adică timpul de facere a luminii în toată persoana noastră, în acest măreţ moment al anahoretismului universal, sufletul păcătos îl imploră cu vaiete puternice pe Acela care şi catapeteasma templului a despicat-o de dragul lui:

> „Cu plângerea patimilor
> să rupi haina cea de jale,
> luând veşmântul cel dumnezeiesc"[408].

Rea încă din timpul vieţii, partea vicioasă a aseităţii trebuie „tăiată" şi „aruncată departe"; încă din timpul vieţii, „pleava lucrurilor" trebuie vânturată; încă din timpul vieţii trebuie sfâşiată „haina de jale a patimilor". „Lucrul" păcătos, despărţit de αὐτός, este aruncat afară din domeniul lui Dumnezeu, din existenţă şi este împins la marginea ei, în agonia veşnicei distrugeri, în hotarele celei de-a doua morţi, glacială şi ardentă, în „întunericul din afară" sau în „întunericul de nepătruns", despre care vorbeşte Scriptura de atâtea ori. Pe „sluga netrebnică" (*Matei* 25, 14-30), care nu şi-a fructificat talantul primit şi l-a restituit Stăpânului, adică pe omul cinstit, dar care, pe temelia divină, nu a creat o înaltă personalitate empirică, Dumnezeu îl privează şi de ceea ce i s-a dat, apoi porunceşte să fie aruncat (ἐκβάλετε) „în întunericul cel mai din afară, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, unde va fi plângerea şi

scrâșnirea dinților", adică chinul și furia neputincioasă care, de altminteri, sunt inaccesibile oricărei percepții, fiind „în afara" atingerii și neaparținând nimănui. Căci lucrul de preț al slugii, talentul-talantul lui, a rămas în mâinile Stăpânului, și doar aseitatea lui inutilă, improprie pentru Împărăție, ca și oaspetele fără *haină* de nuntă (în parabola despre cei chemați la nuntă, *Matei* 22, 12-13), va fi dată *afară*. Cuvintele categorice ale lui Iisus Hristos despre veșnicia chinurilor pentru oamenii care nu au iubit (*Matei* 25, 31-46), la fel ca și cuvântul Mirelui pentru fecioarele neînțelepte, care n-au luat cu ele untdelemnul trupului îndumnezeit (căci persoana harică și purtătoare de duh este chiar trupul îndumnezeit) și de aceea au fost lăsate *afară*, dincolo de pragul sălii de petrecere, au scopul de a exprima cu precizie matematică felul în care *aseitatea* condamnatului recepteaza judecata, cum o trăiește ea subiectiv; nu este descrisă starea metafizică a lucrurilor, nu este vizat domeniul existenței, ci acela al non-existenței, domeniul a ceea ce nu există decât pentru sine. Pentru aseitatea exclusă din Împărăție nici nu poate fi altfel, căci întreaga conștiință de sine a voinței rele este alungată în afară, în întunericul ardent al focului gheenei, care este negru și nu luminează. Așa este subiectiv. Dar obiectiv, pentru Cel care Este, pentru Dumnezeu, și pentru cei care sunt, pentru neprihăniți, „el însuși, αὐτὸς" s-a mântuit, trecând prin momentul operației focului, însă nu s-a mântuit decât gol, în starea de pură potențialitate a conștiinței de sine. Aceasta este chiar clipa de înfricoșătoare vedere a Chipului Sfânt al lui Hristos, care arde aseitatea precum focul mistuie pleava, clipa care se imprimă pentru totdeauna, ca o obsesie, în aseitatea ce nu mai este creatoare pentru că nu mai are temelia substanțială a lui αὐτὸς. Și întregul destin ulterior al acestei aseități fantomatice este determinat de ideea fixă a propriului păcat și a chinului arzător al Adevărului. Nici această idee, nici acest chin nu există *obiectiv*, ci sunt pur subiective. Dar, neavând forță creatoare, deoarece nu are αὐτὸς, substanță, aseitatea este complet invadată de ele și nici nu poate face mintal abstracție de ele, căci pentru așa ceva este necesar un act creator; de aceea, ea nu se poate aneantiza. Existența ei este alcătuită în mod exclusiv din „conținutul ei psihic", ea corespunde într-adevăr „sufletului", conform reprezentării școlii empirice de psihologie; aseitatea este doar un fenomen psihic fără *noumen*, un fenomen încremenit, fără subiect. Într-un mod asemănător se prezintă conștiința omului căruia i s-a făcut o sugestie post-hipnotică. De acum aseitatea va fi pentru totdeauna o idee pseudo-existentă, auto-conștientă a păcatului și chinului care se afirmă singure. Cel care seamănă vântul păcatelor va culege în veacul care va să vină furtuna patimilor; și, luat de viforul păcatelor, nu va înceta să fie rotit de acesta și nu se va putea rupe din el, de fapt nici gândul de a se rupe nu-i va veni, căci nu va avea un punct impasibil de sprijin. De-acum aseitatea își este dată definitiv orbește, căci s-a orbit singură, neglijând puritatea inimii. Groaznic e chiar faptul că aseitatea smintită nu va avea minte să priceapă ce e cu ea: totul nu este decât *hic et nunc*. Dostoievski descrie în mod plastic această idee în dialogul dintre Raskolnikov și Svidrigailov, care s-a afundat în profuzimile satanice și este pervertit până în adâncul inimii.

„– Nu cred în viața viitoare, spuse Raskolnikov. Svidrigailov ședea îngândurat.

– Ce-ar fi dacă acolo n-ar exista decât *păianjeni sau ceva de felul acesta*? spuse el deodată.

«E nebun», gândi Raskolnikov.

– Mereu ne închipuim *veșnicia* ca pe ceva ce nu poate fi înțeles, ca pe ceva imens, imens! De ce să fie neapărat ceva imens? Și deodată, în loc de asta, imaginați-vă că va fi acolo o singură cămăruță, ca o baie țărănească; e afumată și prin toate ungherele foiesc păianjeni; și asta-i toată veșnicia. Știți dumneavoastră, mi se năzare uneori ceva de genul acesta.

– Și chiar nu vă imaginați ceva mai consolant și mai drept decât asta? exclamă Raskolnikov cu o emoție bolnăvicioasă (mai înainte nu voia să stea deloc de vorbă cu Svidrigailov).

– Mai drept? De unde să știm, poate că *tocmai asta este drept*. Știți, negreșit așa aș face, expres aș face, răspunse Svidrigailov, zâmbind vag.

Auzind acest răspuns monstruos, pe Raskolnikov îl trecură fiori reci."[409]

Astfel este gheena: *singura* realitate în conștiința proprie și *nimic* în conștiința lui Dumnezeu și a celor drepți. Regretăm oare unghiile tăiate sau chiar un membru amputat? La fel și cei drepți nu regretă aseitatea veșnic arzândă, care pentru ei există tot atât de puțin cum pentru oamenii vii nu există ideile altora, absolut necunoscute lor. Nu există părere de rău pentru ceea ce, prin însăși natura lucrurilor, este categoric inaccesibil percepției *oricui*. Aseitatea a primit ceea ce a dorit și ceea ce continuă să dorească: să fie un fel de absolut, să fie independentă de Dumnezeu, să se afirme împotriva lui Dumnezeu. Îi este dată această independență, această absolută libertate negativă a egoismului. A vrut să fie singură și a rămas singură; a vrut să fie despărțită și a ajuns. De acum, nici Dumnezeu, nici nimic altceva nu va acționa asupra ei. Ea este „ca Dumnezeu"; însă, deoarece nu are putere de creație (orice creație este în Dumnezeu și numai în Dumnezeu), își este aservită sieși în conținutul său contingent, este posedată de finitudine.

Aceste idei există și la *Marcu* 9, 43-49, dar cu o completare importantă pentru noi; aici se spune:

43. „Și de te smintește mâna ta, taie-o, că mai bine îți este să intri ciung în viață, decât, amândouă mâinile având, să te duci în gheena, în focul cel nestins,
44. Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.
45. Și dacă te smintește piciorul tău, taie-l, că mai bine îți este ție să intri fără un picior în viață, decât, având amândouă picioarele, să fii asvârlit în gheena, în focul cel nestins,
46. Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.
47. Și de te smintește ochiul tău, scoate-l, că mai bine îți este ție cu un singur ochi să intri în împărăția lui Dumnezeu, decât, având amândoi ochii, să fii aruncat în gheena focului,
48. Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.
49. *Căci fiecare* (om) *va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare*".

Aici, „lucrarea" lui αὐτὸς este *trupul*. Partea lui improprie, corespunzătoare materialului nerezistent la foc din care se înalță construcția (*I Corinteni* 3, 13), va fi aici mădularul care smintește. Mai bine să-l smulgi la timp, să-l tai, decât să-ți pui în primejdie trupul, adică persoana empirică. Viermele „lui" nemuritor, al acestui mădular care smintește, adică viermele păcătoasei conștiințe

de sine, va roade veșnic membrul amputat și îndepărtat; focul nestins al despărțirii de trup îl va devora fără încetare.

Din punct de vedere istoric, imaginea „viermelui care nu moare" se explică din Talmud, conform învățăturii căruia sufletele păcătoșilor sunt pedepsite prin faptul că viermii le rod trupurile moarte. În tratatul Berahot se spune: „Viermele este la fel de dureros pentru cei morți ca un ac înfipt în trupul unui om viu. Inima este copleșită de mâhnire și tristețe când vede că trupul, care a fost cândva vasul și limanul ei, este devorat din interior și distrus de vierme, așa că și cel cu desăvârșire drept se teme de această întristare"[410].

„Lucrarea" este amenințată cu veșnica distrugere, cu veșnica agonie a celei de-a doua morți. Așa va fi, întrucât „fiecare" (adică „el însuși"; *cf.* „fiecare" în *I Corinteni* 3, 10) „va fi sărat cu foc", adică prin foc va primi o existență purificată, incapabilă de a putrezi sau de a fi devorată de viermi, în timp ce pentru mădularul putrezind această „sărare" înseamnă pieirea. Iar ceea ce Apostolul desemna drept *privare de recompensă* („va fi în pierdere") sau *pierdere a hainelor* („dacă totuși vom fi găsiți goi") se caracterizează aici ca stare de *mutilare*, ca *pierdere a unui mădular*. În punctul cel mai înalt al unei voințe „satanizate", este o stare de conștiință incompletă a „existenței-pentru-sine", care tinde spre zero. Acest lucru este posibil în cazul unei depline decăderi din Duhul Făcător de Viață, în cazul hulirii Duhului, adică în cazul opoziției conștiente împotriva Adevărului, al cărui purtător este Duhul Sfânt: „Orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta. Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" (*Matei* 12, 31-32). Negarea Adevărului ca Adevăr atrage după sine deplina separare a „lui-însuși" de „aseitate", adică moartea sufletului, *moartea a doua*, la fel cum separarea dintre suflet și trup este moartea trupului, *moartea dintâi*. „Să știe că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte" (*Iacov* 5, 20) și de aceea se cuvine să se facă rugăciuni pentru el; dar dacă omul merge fățiș și conștient către moarte, dacă „păcatul este de moarte", atunci și rugăciunea este zadarnică (*I Ioan* 5, 15-17).

Cuvântul lui Dumnezeu, iată sabia care despică ființa umană (*Evrei* 4, 12; *Apocalipsa* 1, 16: „din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri"); privirea lui Dumnezeu, iată focul ce preface în nimic orice păcat (*Apocalipsa* 1, 14; 2, 18; 11, 5). Cuvântul-sabie și privirea-flacără pătrund în profunzimile cele mai sacre ale făpturii, „și limba Lui e foc mistuitor" (*Isaia* 30, 27). Imaginea arderii se repetă peste tot în limbajul Scripturii și în ea nu se poate vedea doar o simplă comparație, luată la voia întâmplării. Dar noțiunea de ardere este însoțită de un semn esențial, cel al veșniciei. „A arde" dar „a nu se mistui", iată „arderea veșnică". Dacă pentru cel care este, pentru αὐτός, veșnicia chinurilor constă *într-o clipă a lor, absolută prin conținut*, când intră în contact păcatul cu privirea lui Dumnezeu, și care nu se mai pot întâlni vreodată, atunci pentru „cel care nu este", această veșnicie se constituie din durata necontenită în infinitul nefast, din extinderea, absurdă și inexistentă în sine, a aseității rele

până la *nelimitarea* concupiscenței pur interioare, pe care n-o mai reține nimic. Fiind un absolut nefast și o independență completă în raport cu totul (așa cum vrea aseitatea) și în același timp neavând activitate creatoare, această aseitate este privată de motivațiile lăuntrice și de cele exterioare pentru a se opri, pentru a pune capăt dorinței sale. Lăsată în voia ei, aseitatea își devine sclavă sieși și, în nuda identitate de sine a eului păcătos, precum un vârtej veșnic ajuns la capătul puterilor și niciodată oprit, se rotește fără sens în bezna neființei și a chinului: s-a ajuns la „Veți fi ca Dumnezeu"!

Cine dacă nu păgânii ar fi putut cunoaște caracterul *fantomatic* al vieții de după moarte și infinitul nefast al chinurilor gheenice? Necunoscând în timpul vieții eliberarea de forța acestui vârtej al aseității, de lucrarea chinuitoare a gheenei, ei au exprimat această trăire, cu o extraordinară plasticitate, într-o serie întreagă de imagini infernale. „Pedepsele sunt reprezentate în așa fel, observă un cercetător al ideilor eline despre viața de după moarte[411], încât mai mult decât orice, ele indică zădărnicia, sterilitatea veșnicelor eforturi făcute de condamnat întru atingerea unui scop important pentru el, sterilitate care sugerează în mod vizibil că, în general, toate eforturile și aspirațiile omului sunt zadarnice și deșarte în timpul existenței sale pământești."

Danaidele care, după moarte, pentru uciderea soților, au fost condamnate să care veșnic și fără rost apă într-un butoi fără fund, care nu se umple niciodată (sau, după picturile de pe vase, într-un *pythos* enorm); Ocnus cu măgarul său, care roade la nesfârșit frânghia, rezultatul muncii sale neîntrerupte (după Bachofen[412], aceste simboluri au semnificație sexuală, primul desemnând receptivitatea feminină, iar cel de-al doilea – productivitatea masculină; dacă este într-adevăr așa, atunci imaginea Danaidelor și cea a lui Ocnus sunt deosebit de instructive); Tytios înlănțuit, căruia un uliu îi sfâșie mereu ficatul ce crește la loc (ca și la Prometeu); Ixion, care se învârtește în roata de foc a unei pasiuni nepotolite[413]; Tantal, chinuit de sete și foame, ațâțat de vederea apei reci care fuge de el și de crengile cu fructe aurii care se ridică ori de câte ori întinde mâna spre ele; Sisif, împingând zadarnic spre vârful muntelui stânca grea, care aproape de culme se rostogolește din nou în vale; „fantoma aeriană" a lui Heracles, cu arcul întins, care se răsucește brusc, având mereu intenția de a slobozi săgeata[414] etc. – iată imagini care, pentru ascet, sunt întotdeauna importante, deoarece în conținutul lor, prin opoziție, apare incontestabil marele dar pe care creștinul l-a primit de la Dumnezeu.

Hindușii au exprimat și mai clar infinitul nefast al pătimirii gheenice și insațietatea ei prin figura *preților*, monștri infernali. Budiștii spun că aceștia sunt niște „monștri mereu înfometați, cu capul mare, cu privirea sălbatică și un stomac uriaș, care nu se umple niciodată, cu membre uscate ca de schelet, goi, păroși, cu buzele și gurile mici ca urechea unui ac. Sunt mereu flămânzi și însetați. De-abia o dată la o sută de mii de ani aud cuvântul «apă» și, când o găsesc, se preface în fața lor în murdărie. Unii dintre ei devorează scânteile focului, alții cadavre sau propriul lor trup, însă nu se pot sătura din cauza micimii gurii lor. Se pare, remarcă Preasfințitul Hrisant, că în persoana acestor biete ființe ale fanteziei, budiștii au vrut să incarneze noțiunea acelei

sete de existență care duce la patimă și este cauza perversiunilor, a acestui rău al vieții. Setea veșnică de existență nu este niciodată satisfăcută"[415].

Ideea duratei nefaste a acestei arderi în focul gheenic este exprimată cu claritate în *Ioan* 15, 5-6: „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele, spune Domnul... Dacă cineva nu rămâne, μένῃ, în Mine se aruncă afară, ἐβλήθη ἔξω, ca mlădița [care nu aduce rod, v. 15, 4-5] și se usucă, ἐξηράνθη; și le adună și le aruncă în foc și ard, συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται". Cine nu rămâne în Iisus Hristos va fi scos afară și se va usca, adică va fi supus tăierii tainice de la Rădăcina Vieții și, ca urmare, privat fiind de seva existenței, de Duhul Sfânt, își va pierde și funcția creatoare de creștere, edificarea de sine în Hristos, se va mortifica și se va usca în monoideismul încremenit în eterna contemplare a păcatului și chinului. Deocamdată este vorba încă despre domeniul existenței. Dar în continuare discursul abordează consecințele ineluctabile ale procesului care deja are loc în afara limitelor existenței: mlădițele sunt adunate, aruncate în foc și ele ard.

De altfel, textual, timpul prezent al acestor forme poate fi explicat ca „prezent al sentinței", adică fragmentul citat poate fi interpretat ca ideea *generală* de legătură permanentă între fenomene, de „*în general*". Dar chiar dacă ar fi așa, totuși acest „în general", ca orice „în general", nu este decât expresia infinitului nefast, propriu fenomenului, adică expresia unui „*acum*" durabil și infinit de chinuitor.

Pentru aseitatea aruncată în afară, procesul de expulzare este un „*acum*" veșnic, încremenit, care nu devine niciodată un trecut; pentru sine, ea este veșnic expulzată din Împărăție, aruncată în foc, unde și arde, deși nici expulzarea, nici focul nu există; numai aseitatea le vede ca în vis. Totul e bine, totul e desăvârșit, totul e sfânt și Dumnezeu este totul în toate; însă aseitatea rea a și înțepenit, având dinainte doar o viziune teribilă și infamă. O furie orgolioasă o arde și o mistuie. Cuprinsă de furie neputincioasă și suferință, gemând și scrâșnind, amenință cu pumnul... pe cine? Pe Dumnezeu și pe cei drepți... Or, nu există nici ea, nici chinurile ei, iar fostul ei subiect, „sinele, αὐτός", a uitat de mult că a avut cândva un ochi care-l smintea, pe care și l-a scos și l-a aruncat departe. În gheenă mișună numai fantomatice „vise ale umbrelor" și întunecate „umbre ale visurilor", ca să folosim frumoasa expresie a lui Pindar. Ar fi o dovadă de superficialitate să credem că reprezentările precreștine despre lumea de apoi sunt pure invenții: și evreii, cu *sheolul* lor, și elinii, cu *aidul* lor, și celelalte neamuri spuneau adevărul despre ceea ce știau; și cunoșteau, confuz, existența numai în afara lui Dumnezeu, căderea de la Dumnezeu. Iată de ce credința lui Euripide despre moarte caracterizează metafizic toată omenirea fără har, din trecut, prezent și viitor: moartea este distrugerea completă a ceea ce mai înainte se numea om; și cel care, înainte de naștere, nu a fost nimic, murind, după cum spune poetul, nu este decât – în sensul existenței personale – din nou nimic: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ρέπει[416] – adică τὸ μηδὲν, existența aparentă, iluzorie sau semi-existența, lipsită de har și, de aceea, semi-reală, devine pură non-existență, pur neant, οὐδέν. De altfel, aceasta era starea de spirit a persoanei; în ce privește ideile, desigur, era răspândită convingerea că

sufletul este nemuritor. Or, este semnificativ că această noțiune de existență după moarte capătă drept conținut sentimentul că este spectrală și vidă. Aceasta este, pe drept cuvânt, existența gheenei. Același sentiment îl au și păgânii moderni. Gândurile omului păcătos, spun ei, „sunt ecoul sufletului său întunecat; vibrațiile acestor gânduri formează în spațiul de deasupra lui curenți sumbri și apăsători"[417]. „Iadul este casa de nebuni a universului, unde oamenii vor fi urmăriți de amintiri"[418], locul nepotolitelor dorinți chinuitoare. Ca un gâtlej inflamat și însetat suferă sufletul – nimic nu-l poate potoli. Astfel, în parabola despre bogătaș și Lazăr, geamătul sfâșietor al bogatului îți ia auzul: „Părinte Avraame, fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" (*Luca* 16, 24).

Ideea *focului purificator* trece ca un fir roșu prin tot Noul Testament. Acum însă îți voi atrage atenția asupra unui fragment din *Matei* 3, 11. Contextul precedent este următorul.

La Ioan Botezătorul vin niște farisei și saduchei (7). Ioan le arată necesitatea pocăinței, adică a lepădării de tot ce smintește, pentru a scăpa de „mânia ce va să fie", și-i amenință cu *un foc* (să-l notăm prin litera A) în care va fi aruncat pomul ce nu face roadă; aici sensul corespunde celui din alte texte, unde se vorbea de creanga fără rod, de veșmintele nepotrivite, de zidirea din material prost etc. Ioan îi amenință de asemenea cu securea, corespunzătoare „sabiei cu două tăișuri" din alt pasaj. Pocăința va fi urmată de un nou proces purificator: „Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine; Lui nu sunt vrednic să-I duc încălțămintea; Acesta *vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc* (să notăm acest foc cu litera B). El are lopata (ca unealtă de separare și purificare, are aproximativ același sens ca și securea sau sabia) în mână și *va curăți* aria Sa și va aduna grâul (= «el însuși, αὐτός») în jitniță («Ierusalimul ceresc», «cămara» etc.), iar pleava (= mlădițele neroditoare etc.) o va arde cu *foc nestins* (să-l notăm cu litera C)" (*Matei* 3, 11-12). Ce fel de foc este acesta? Focul A = focul C, ca ardere a lucrurilor deja înlăturate, deja aruncate „în afară" sau „pe lângă", cum este vânturată pleava. Amândouă focurile ard tot ceea ce este incompatibil cu rămânerea în Dumnezeu, ceea ce nu are densitatea existenței, ceea ce este împins la suprafață din adâncurile Vieții Trinitare, așa cum un dop de plută nu se poate menține la fundul apei. Dar cu totul altele sunt, mi se pare, însușirile focului B. Se vede că acesta nu este focul nestins al chinurilor, ci focul purificator care desparte ceea ce este dumnezeiesc de ceea ce este cu totul în afara celor dumnezeiești: cu alte cuvinte, focul B este cel ce desăvârșește procesul Botezului, separând pe „el însuși, αὐτός" de crusta eterogenă, non-divină, care s-a acumulat pe el; este focul cu care va fi sărată „orice jertfă" (*Marcu* 9, 49). Ce fel de foc este acesta? În Botez nu este dat, despre el nu se vorbește nicăieri în practica Botezului actual. Numai apostolii au primit Botezul prin limbi de foc. Duhul lui Hristos, care vine către făptura păcătoasă, va fi acel foc de cercare ce va curăți totul, va împlini totul. Iar ceea ce pentru „el însuși, αὐτός" este o clipă de purificare (focul B), pentru aseitatea lui păcătoasă va fi focul suferinței

(focurile A și C). Și un foc, și celălalt sunt aspecte ale aceleași revelații dumnezeiești, revelația Mângâietorului pentru făptură. Veșnica fericire a „lui însuși, αὐτός" și veșnicul chin al aseității, iată cele două părți, antinomice și conjugate, ale Celui de-al Treilea Testament, cel definitiv. În felul acesta, Revelația Adevărului Veșnic se produce sub un dublu aspect: mântuirea și pierzania, lumina și întunericul, spiritualizarea și gheena.

S-a păstrat un *agraphon* important, un cuvânt nescris al Mântuitorului, în care această dualitate a revelației lui Dumnezeu este marcată foarte clar. „Cine se află lângă Mine, spune Domnul în acest *agraphon*, este lângă foc, iar cine este departe de Mine, este departe de Împărăție." Cu alte cuvinte, același Domn dă Împărăția și arde tot ce este nevrednic: Duhul lui Hristos, pentru cei vrednici, este Împărăție, iar pentru cei nevrednici, foc.

Acest *agraphon* ni-l redau Origen în *Comentariile la Ieremia*, păstrate în traducerea latină a Fericitului Ieronim, și Didim în *Comentariu la Psalmul 88*. Întrucât amândoi erau din Alexandria, se poate presupune aici influența unei surse locale, mai ales că acest text nu mai este indicat de nici un alt autor în afara celor doi alexandrini. În continuare, putem presupune că această sursă a fost *Evanghelia după Egipteni*, venerată aici.

Aproximativ la fel cum am procedat noi mai sus, Didim și Origen interpretează spusele Mântuitorului. Iată cuvintele lui Origen († 254):

„Zice... Mântuitorul: «Cine este lângă Mine este lângă foc; cine este departe de Mine este departe de Împărăție, *qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno*». Or, așa cum cel care este lângă Mine este lângă mântuire, el este și lângă foc. Și cine Mă ascultă dar denaturează ceea ce a auzit, acela s-a făcut vas pregătit pentru pierzanie, pentru că cine este lângă Mine este lângă foc. Și dacă cineva, temându-se că cine este lângă Mine este lângă foc, s-a îndepărtat de Mine, ca să nu fie lângă foc, acela, în schimb, *quidem*, s-a îndepărtat de Împărăție. Și cum atletul, care nu s-a înscris la întrecere, nu se teme nici de bici, nici coroana n-o așteaptă, iar cine-și anunță numele, dacă este învins, este biciuit și părăsit, iar dacă învinge este încoronat, la fel, cel care a pășit în Biserică – o, catehumene, ascultă! –, care s-a apropiat de cuvântul lui Dumnezeu este ca și cum s-ar fi înscris; dacă nu vrea să lupte, este șfichiuit cu biciul care nu-l bate pe cel ce nu s-a înscris de la început; și dacă a luptat cu dibăcie pentru a evita loviturile și pedepsele, nu numai că va fi scăpat de jignire, dar va primi coroana nestricăcioasă a slavei»"[419].

La fel se exprimă și Didim, orbul din Alexandria († 396):

„Și punând pedepse pentru potrivnici, El, Domnul, este înfricoșător. Căci dacă cineva s-a apropiat de El recunoscând învățătura divină, atunci prin păcătoșenia sa se află lângă acest foc, ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός. De aceea zice Mântuitorul: «Cel ce se află lângă Mine se află lângă foc; iar cel departe de Mine este departe de Împărăție, ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας». Și acum, deci, le spune celor care nu dau ascultare ansamblului Lui de precepte că El este «înfricoșător și mare» pentru cei ce au întors spatele virtuților Sale"[420].

Aceasta este dubla acțiune sau, exprimându-ne științific, „polarizarea" harului. Însă numai *cuvântul* acesta ar putea părea puțin neobișnuit. Fondul problemei este adevărul prea bine cunoscut că Dumnezeu nu este doar bun,

ci și înfricoșător – înfricoșător anume prin bunătatea Lui intolerantă, prin acest „bici al iubirii"[421] care se abate asupra oricui încalcă Adevărul Său Sfânt. Pentru unii, harul lui Dumnezeu face ca și cuptorul „să dea rouă"[422], iar pe alții și răcoarea îi „pârjolește"[423]. Dacă „lipitu-s-a de pământ pântecele nostru" (*Psalmi* 43, 27), înseamnă că fiecare ascensiune este dureroasă, deoarece desprinde „pântecele" de „pământ", smulge „pământul" din inima noastră. Soarele care strălucește pentru șoimul cu ochii limpezi, care zboară pe sus, o orbește pe cârtița subpământeană, cu ochii ei pe jumătate atrofiați din lipsa exercițiului luminii.

„Noaptea este neluminoasă pentru necredincioși, Hristoase,
Iar credincioșilor le este iluminare
Prin dulceața vorbelor Tale"[424].

Dar ideea „polarizării" harului este cel mai clar și mai consecvent exprimată în *Rânduiala pentru Sfânta Împărtășanie*. Aici, în fond, o singură idee se află la bază: „Căci foc ești, ce arzi pe cei nevrednici". Straiul deșertăciunii lumești, îmbrăcat fără decență la nuntă, poate deveni cămașa Deianirei; astfel, în parabola despre cei chemați și cei aleși, citim: „Iar intrând împăratul ca să privească pe oaspeți, a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat în haină de nuntă. Și i-a zis: Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă? El însă a tăcut. Atunci împăratul a zis slugilor: Legați-l de picioare și de mâini și aruncați-l în întunericul cel mai din afară. Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților" (*Matei* 22, 11-13). Sala nunții este mediul Duhului; haina este persoana empirică, legarea de mâini și de picioare – privarea de activitatea creatoare. Astfel, harul, care unora le luminează, devine motiv pentru orbirea altora. Această ambivalență a puterii harice este exprimată și prin imaginea *pietrei*. „Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului" (*Psalmi* 117, 22; *Matei* 21, 42; *Luca* 20, 17). Această piatră este temelia echilibrului întregii clădiri a Bisericii[425], adică a întregului mediu al vieții spirituale sau al mântuirii. Dar „oricine va cădea pe această piatră va fi sfărâmat, iar pe cine va cădea ea îl va zdrobi" (*Luca* 20, 18; *Matei* 21, 44).

O ultimă întrebare: cum se raportează teoria, expusă aici, a existenței de după moarte a păcătoșilor, la opiniile curente, pe de o parte, și la cele origeniste, pe de altă parte? Cu alte cuvinte, cum intră în ea această teză și această antiteză, care, împreună, alcătuiesc antinomia gheenei? Cred că teoria reprezintă sinteza antinomică a ambelor. Nu este nici temperarea, nici slăbirea tezei și antitezei, ci dimpotrivă, avem o întărire și o amplificare: și teza și antiteza sunt duse până la dezvoltarea lor extremă, sunt luate în ideea lor.

Dezvoltarea consecventă a ambelor opinii poate fi reprezentată sub forma a două coloane, iar opinia enunțată aici va fi arbitrava lor.

Prima grupă de reprezentări începe cu caracterul absolut al răului: „Toți sunt condamnați, toți vor pieri". *Aproximativ* această concepție a dezvoltat-o la noi K. Leontiev[426]. Treapta următoare este imaginea populară a iadului, unde păcătoșii ling tigăi încinse în foc și vor fierbe în veacul vecilor în cazane cu smoală[427]. Apoi, concepția se rafinează până la reprezentarea despre sursa

lăuntrică a chinurilor infernale, despre suferinţa datorită căinţei prea târzii şi depărtării de Dumnezeu. Aşa gândesc unii asceţi. În sfârşit, toate chinurile sunt reduse la „biciul iubirii lui Dumnezeu" şi la pocăinţă[428], la umilul sentiment al propriei lipse de demnitate şi al faptului că fericirea nu este meritată[429]. Dar şi această uşoară umbră de nori estivali alunecă şi dispare de pe orizontul spiritual, cum cred unii atoniţi. Iată o grupă de opinii.

Cealaltă grupă începe tot prin a afirma insignifianţa lucrurilor umane, dar nu vede totul în tonurile negre ale demonismului, ci în cele roze ale panteismului. În fond, se zice, ceea ce este uman este atât de infim, încât toţi au dreptate, totul e bine. Origenismul vulgar, de care, trebuie s-o spunem, alexandrinul „adamantin" nu e câtuşi de puţin vinovat, provine din această stare de indiferenţă; dar, conform acestui origenism, în învăţătura despre iad este un „secret" şi „oamenii inteligenţi" au înţeles de mult această subtilitate divină: pasămite, „desigur", nu există nici un iad, şi nici nu va exista; Dumnezeu ne va ierta pe toţi şi acum doar îi „sperie" pe păcătoşi ca să-i facă să se îndrepte[430].

Forma următoare este a origenismului autentic, conform căruia chinurile din viaţa de apoi servesc pentru îndreptarea persoanei şi, în parte, drept pedeapsă pentru păcatele ei. Trecând printr-o succesiune de numeroase existenţe în multe lumi, sufletul, în sfârşit, se îndreaptă şi capătă iertarea[431]. Doctrina focului purificator a ambilor Grigorie – Teologul[432] şi de Nyssa[433] - este situată cu o treaptă mai sus. Chinurile de după moarte nu sunt decât intervenţiile chirurgicale necesare pentru îndreptarea sufletului. Aşa cum funia trasă printr-un orificiu îngust se curăţă de noroi, tot aşa şi sufletul, trecut prin chinuri, se debarasează de vicii[434]. Acelaşi Grigorie de Nyssa prezintă chinurile într-o formă şi mai subtilă, drept o *consecinţă contingentă* a purificării, drept un fenomen secundar al procesului de purificare, aşa cum sunt durerea în timpul operaţiei sau gustul neplăcut al medicamentelor[435].

Iată cele două serii de idei care ulterior vor fi nuanţate. E uşor de constatat că ambele prezintă acelaşi inconvenient: *raţionalizează* procesul mistic al pedepsei şi purificării, aşa că, după legea identităţii, păcatul apare sau ca însăşi substanţa sufletului (în prima serie, de tip „protestantizant"), sau sub forma a ceva exterior sufletului (în a doua serie, de tip „catolicizant"). Or, amândouă sunt inacceptabile. Nimic nu poate obliga un om răuvoitor să-şi schimbe reaua-voinţă; iar atâta timp cât nu şi-o schimbă, nu se va îndrepta: nu se poate ridica păcatul de pe om fără a-i atinge esenţa interioară (contrar seriei a doua). Pe de altă parte, ne este imposibil să ne imaginăm un om absolut şi pe deplin pervers, căci aceasta ar însemna că divina creaţie nu a reuşit: chipul lui Dumnezeu nu poate pieri (contrar primei serii). De aici rezultă că nu este posibilă decât concluzia la care am ajuns mai înainte, adică antinomia.

De aceea, dacă mă vei întreba: „Deci vor fi chinuri veşnice?", eu îţi voi răspunde: „Da". Iar dacă mă vei întreba: „Va fi o restabilire universală în fericire?", iarăşi îţi voi răspunde: „Da". Şi una, şi alta; teza şi antiteza. Cred că numai opinia expusă aici corespunde atât spiritului şi literei Sfintei Scripturi,

cât şi spiritului literaturii patristice. Totuşi, fiind interior antinomică, această opinie pretinde *credinţă* şi, categoric, nu încape în planul raţiunii. Ea nu este nici un simplu „da", nici un simplu „nu" – este şi „da", şi „nu". Este o antinomie. Aceasta este chiar cea mai bună dovadă a valorii ei religioase.

Antinomia gheenei nu-i este străină conştiinţei „populare", general-umane. Astfel, de exemplu, o expresie de mare profunzime şi-o găseşte în Odiseea[436]:

„Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου,

Eu am văzut acolo în sfârşit şi puterea lui Heracles, numai
fantoma lui aeriană; iar el însuşi gusta cu zeii, pe luminosul Olimp,
dulceaţa fericirii alături de soţia Hebe, înfloritoarea
fiică a lui Zeus, născută de stăpâna Hera, cea cu încălţăminte de aur"[437],

îi povesteşte Ulise regelui Alcinous. Această fantomă a lui Heracles, ca vedenia pietrificată a unui vis înfricoşător, veşnic ocheşte, pregătindu-se să tragă cu arcul; însă fantoma nu este „el însuşi, αὐτὸς" Heracles, ci numai „fantoma lui aeriană", deoarece eroul s-a făcut vinovat în faţa lumii supra-umane.

„Cei morţi cu zgomot zburau deasupra lui, cum zboară speriate
păsările de pradă; şi asemenea unei nopţi întunecate ţinea el
arcul cu săgeata pusă pe coarda întinsă şi groaznic
privi brusc în jur, gata parcă să tragă; groaznic
sclipi eşarfa trecută pe umăr, pieptu-i tăindu-l
cu cingătoarea din aur turnată...
Privind înspre mine, îndată ghici cine-s eu,
greu el oftă şi cu jale, zvârlindu-mi cuvinte înaripate:
«O Laertid, multiscusite bărbat, nobil Ulise,
oare şi cu tine, nenorocosule, soarta se joacă, nestrămutată,
cum şi cu mine sub razele soarelui atotvăzător s-a jucat?...».
Astfel mi-a spus fantoma şi a plecat în lăcaşul Aidului."[438]

Astfel, chiar şi Homer avea o bănuială confuză sau o amintire neclară despre faptul că „εἴδωλον, fantoma" omului poate să se afle în gheenă, iar „αὐτὸς, el însuşi" – în lumea cerească. Această distincţie homerică între „αὐτὸς" şi fantomă are o paralelă ciudată în distincţia dintre *numele* omului şi *sufletul* său.

„Pomeneşte, Doamne, pe cutare şi sufletul său!",

mi-a spus o dată o bătrânică din Serghiev Posad, după ce a primit milostenie. Cu alte cuvinte, ea şi-a exprimat dorinţa să fie pomeniţi: „el însuşi, αὐτὸς", omul, reprezentat prin nume, şi sufletul lui; adică bătrânica socotea că omul şi sufletul sunt ceva ce, în existenţa de după moarte, pot avea fiecare câte o stare distinctă. Reprezentări analoage pot fi semnalate în religii ale unor popoare din toate timpurile[439].

Înainte de a termina această scrisoare, cu profundă recunoștință, îți voi aminti un caz din viața mea, când am înțeles că există viermele nemuritor și focul nestins, când sufletul meu și-a dat seama ce înseamnă odihna și prospețimea seninătății.

O patimă rea, de iulie, lătra ca un câine în urma mea fără încetare; gândurile începuseră să mi se învârtejească, focul gheenei mi se aprinsese în suflet: „Pasiunile, zice cuviosul Macarie cel Mare[440], sunt ca o văpaie de foc arzândă și ca niște săgeți aprinse ale celui viclean". Căldura insuportabilă mă făcea să-mi pierd mințile. Pierdut, mă tăvăleam pe podea în fața icoanei Mântuitorului sau, cuprins de disperare, îmi lăsam sufletul în voia simunului pustiitor. „Este un foc necurat, zice același nevoitor[441], care aprinde inima, trece prin toate mădularele și îi împinge pe oameni spre netrebnicie și spre o mie de fapte rele." În zadar căutam eu să-i spun inimii: „Nu mânca, *mă har!*". Tot mai repede mi se învârteau gândurile înfierbântate, tot mai greu îmi venea să-L rog pe Dumnezeu pentru îndurare.

Vedeam că sunt sclav, că n-am libertate. Dar nu puteam arunca de pe mine această robie și, mai mult decât orice, mă temeam că în curând nici de această robie nu-mi voi mai da seama. Cu o deznădejde obtuză observam iminența căderii, care se acumulase deasupra mea ca un nor de furtună. Nici ziua, nici noaptea nu-mi puteam trage sufletul, n-aveam nici măcar o clipă de liniște sau înseninare. În zadar căutam să ascult de sfatul cuviosului Isaac Sirul[442]: „Dacă n-ai putere să pui stăpânire pe tine însuți și să cazi cu fața la pământ în rugăciune, atunci acoperă-ți capul cu mantia și dormi până va trece acest ceas de întunecare și nu ieși din chilia ta". Nu puteam nici dormi, nici mânca și numai față de alții, încordându-mi toată puterea și stăpânirea de sine, încercam să par calm – însă vedeam că pe zi ce trece obrajii mi se scofâlcesc. Pe scurt, „roata de foc a vieții"[443] îmi prinsese sufletul și-l ducea cu repeziciune la pieire. Atunci aș fi fost bucuros să mor, să pier cât mai degrabă, îmi spuneam că orice sfârșit ar fi bun, numai să înceteze această sfâșiere. Dar tu?... Tu, ca un înger blând, răbdai capriciile mele, mă încurajai. Îmi aduc aminte cum făceai spre mine semnul crucii și cântai cu glas domol:

> „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bu-cu-ră-Te,
> Ceea ce ești plină de har, Marie, Domnu-u-ul este cu Tine...".

Cu neclintită răbdare căutai să alungi această ispită rea și mereu îngânai cântarea la care țin cel mai mult:

> „Îngerul a strigat Celei pli-i-ne de ha-a-ar:
> Curată Fecioară, bu-cu-ră-Te...".

A sosit sâmbăta. Aproape că nu mai știam ce-i cu mine când m-ai dus la vecernie. Deodată, peste vreun sfert de ceas, am simțit că rugăciunile tale au fost auzite. Soarele mânios și pierzător parcă s-a acoperit cu un nor. Nu știu de unde a început să adie o boare proaspătă, aducând răcoare și liniște. Cupolele argintii ale norilor denși, ca niște munți de zăpadă, s-au înfipt în azur. Vârtejurile gândurilor au dispărut. „Patima a încetat cu desăvârșire, s-a stins și s-a veștejit", cum spune Macarie cel Mare[444]. Ceva tare ca o stâncă, ceva de nesurpat ca Adevărul Însuși s-a ivit în suflet. Mi-am săltat fruntea,

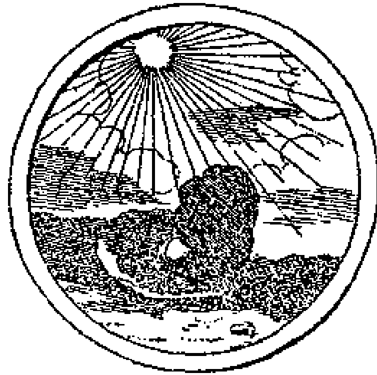
am prins curaj și am plâns de emoție cât timp a ținut slujba. Bineînțeles!
Cred că cei salvați de simunul bântuind în deșert nu se simt așa bine ca
mine, cel vindecat de cugetul pătimaș. Sufletul mi-a devenit ca un mesteacăn
primăvăratic, ca o dumbravă încă străvezie după o furtună de mai. Ajutorul
Duhului a coborât la mine ca roua vieții caste, ca o picătură de mir bine-
mirositor ce cade încet în țărână și o nouă pace a potolit și a făcut să se
relaxeze membrele mele inflamate. Și atunci, în șuvoaie largi a pătruns
înăuntru puterea harului, care este pentru suflet o răcorire liniștitoare. În
liniștea răcoroasă a crepusculului primăvăratic veșnicia a început să cânte
imnul extatic al Preacuratei Fecioare, Sărbătorita și „Izvorul"[445] oricărei
purități. Mă simțeam rupt din vârtejul de foc și toate ispitele mi se păreau
îndepărtate, insignifiante și lamentabile, când mi-a revenit „libertatea suve-
rană": acum mi se părea că suntem aproape rizibili atât eu cât și teribilul meu
ispititor. Am descoperit doritul κατάπαυσις, am înțeles atunci ce înseamnă
μακάριος.

Dar prin tine, prietene, mi-am căpătat liniștea, prin tine, prietene, am
scăpat de viermele nemuritor, datorită rugăciunilor tale prietenești am văzut
„aurora spirituală" a Cerului triumfător. Sufletul, după expresia lui Isaac
Sirul, a început „a înflori prin duh"[446]. Și cuvintele aceluiași învățător, cuvinte
despre necesitatea ispitelor[447], mi-au răsunat clar în conștiință:

> „Roagă-te să nu te părăsească Îngerul neprihănirii, să nu ridice păcatul asupra
> ta război arzător și să nu te despartă de el. Iar ispitele trupești fii gata să le
> primești din tot sufletul și trece-le înot cu toate mădularele; umple-ți ochii cu
> lacrimi ca să nu se depărteze de tine Păzitorul tău. Căci în afara ispitelor nu poți
> afla Pronia divină, nu poți căpăta îndrăznire în fața lui Dumnezeu, nu poți învăța
> înțelepciunea Duhului și nu se poate ca dragostea dumnezeiască să prindă
> rădăcini în sufletul tău. Înainte de a fi ispitit, omul se roagă lui Dumnezeu *ca un*
> *străin*. Iar când intră în ispite din dragoste către Dumnezeu și nu se lasă schimbat,
> atunci el se pune în fața lui Dumnezeu ca și cum l-ar avea *dator* și ca *prieten*
> sincer, deoarece îndeplinind voia lui Dumnezeu, a purtat războiul cu dușmanul
> Lui și l-a învins".

În ispite, ne dobândim pe noi înșine; în biruința asupra patimii, ne
simțim pentru prima dată liberi; triumfând asupra păcatului, facem ca natura
noastră empirică să devină supra-empirică. Nerecunoscând datul efectiv al
dorinței rele, care, deși se află în noi, nu este a noastră[448], facem ca eul
nostru să nu mai fie un eu faptic, ci un eu spiritual, care este în Dumnezeu
și care este Adevărul. Prin ispită, *eul își demonstrează sinele*, care până acum îi
era un dat *orbește*, și Adevărul îi devine „*Prieten*"; Adevărul *trăiește* în el și nu-i
mai este pur și simplu *dat*. Astfel, depășirea scepticismului teoretic nu este
posibilă decât repurtând o victorie *efectivă* asupra focului gheenei, gata să
se aprindă în toată ființa noastră. Ca să vezi „Stâlpul Adevărului" trebuie
să îmblânzești gheena, trebuie să dărâmi „Stâlpul Răutății potrivnice lui
Dumnezeu"[449].

Mi-am început scrisoarea recunoscând că am văzut moartea a doua și o
sfârșesc printr-o confesiune cu privire la focul gheenei. Sunt exemple *din*
experiență, date pe care este fundamentată doctrina Iadului, expusă aici.



Clarescit aetere claro. Strălucește la lumină

X. Scrisoarea a IX-a: *Făptura*

Iată, s-a rupt ultimul fir al legăturii cu pământul. Pe piept ți s-a lăsat lespedea mormântului. E totuna, totuna. Se perindă zile cenușii, lipsite de speranță. Nu vezi nici o rază de lumină. Totul este tern.

Mai înainte trăiai cu speranța. Ea, numai ea îți dădea puteri. Numai ea era izvorul vieții tale. Acum nu mai ai nimic. Nimic. Nimic...

În curtea de-alături cineva tăia bârne și sunetul era gros, ca atunci când se bate untul în smântâna deja îngroșată sau când se amestecă în ulcică smântâna groasă. Parcă ar fi fost niște bulgări de pământ lovindu-se de capacul unui sicriu. Insuportabil!...

Am pornit-o prin cimitir. În treacăt, am citit pe o cruce:

„Se odihnește *pulberea unui suflet sfânt*
sub acest adăpost sacru.
Va bate clopotul universului
și ne vom vedea".

„Pulberea unui suflet sfânt"! Doamne, și aici sunt suflete moarte! Mai departe, mai departe, spre marginea cimitirului, spre șanț și spre valul plantat cu mesteceni! Mai departe, în întâmpinarea soarelui de asfințit, spre semănăturile aurii!

Străluceau spicele orzului mustăcios, aplecate toate spre nord. Semănăturile de primăvară, încă necoapte, străluceau, acoperite parcă cu un văl de brocart țesut cu fir de argint. Grânele semănate din toamnă au înălbit. Secara s-a îngălbenit și s-a uscat; spicele grele s-au aplecat spre pământ. Peste lanuri parcă unduiau valuri regulate, ritmice. Și ajungând la picioarele mele, valul se spărgea. Iarăși și iarăși vântul lovea lanurile albite, care așteptau secerătorii. Iarăși unduiau grabnic valuri ritmice și iarăși mi se spărgeau la picioare.

Mi-am amintit o zi fierbinte, de iulie. Stau în grădină, sub salcâmi; toți s-au ridicat de-acum de la masa unde s-a servit ceaiul, iar eu am rămas singur, având în față o carte și un pahar încă nebăut până la fund. În formație compactă, muștele încercuiesc fiecare picătură de ceai dulce sau de dulceață. Păstăile coapte ale salcâmului galben crapă și aruncă cu putere boabele lor rotunde, care sună printre frunze. Din când în când, câte o boabă se lovește de pahar, de farfurioara de sticlă sau de chiseaua cu dulceață și un sunet melodios, cristalin, îngână pocnetul loviturii. Cad foșnind păstăile uscate. Și stau ore întregi, ascultând foșnetul, sunetele sonore și pocnetul uscat al păstăilor: are loc tainica *naștere* a copacilor, iar semințele nou-născute, desprinzându-se de pântecele matern, văd pentru prima oară lumina lui Dumnezeu și își încep viața independentă. Va fi ceva cu ele? De-acum s-a încheiat grija părintească... S-a copt salcâmul, înseamnă că și secara s-a copt: se coc întotdeauna o dată. Peste tot se văd semnele unei vieți noi...

Soarele asfințea. A asfințit. Ziua era pe sfârșite: în copaci, stolurile de ciori se pregăteau de culcare. Cerul bătea în sidefiu, în galben vrăstat cu verde, ca și cum ar fi fost țesut dintr-o mulțime de norișori suprapuși. Iar marginile erau de un violet gingaș, de ametist. Pe fundalul de foc al cerului înflăcărat se detașau clar vârfurile clopotnițelor din satele vecine. Sătucurile, ca niște cuiburi de păsări, parcă ar fi ceva făcut de mântuială. Parcă un fel de prăjină sta înfiptă în cer. Vântul aducea mirosul de grâne al secarei coapte. Îmi aminteam ceva cunoscut, veșnic cunoscut, ceva cunoscut din îndepărtata veșnicie, veșnic familiar, veșnic drag și chemător.

Dar cerul pălea și se decolora ca buzele unei muribunde. Cerul murea și o dată cu el murea speranța într-un viitor mai bun. Ca obrajii unei femei în agonie, se stingeau și își pierdeau culoarea avânturile și așteptările bune. De la marginea orizontului, abia auzite, ajungeau până la mine cuvintele unei strigături tânguitoare:

„E ultima dată, ultimul ceas,
Ultima întâlnire.
Curând nu o să vă mai vedem
Și-i aproape despărțirea".

Un nor gros, de nepătruns, negru, a acoperit cerul și s-a oprit, ca o perdea grea, deasupra orizontului. S-a întunecat. Neatinsă a rămas numai o dungă de cer acvamarin, crepuscular, sprijinită de pământ cu bordura ei subțire, de aur. Dunga se îngusta și pălea. În cele din urmă, marginea parcă retezată a norului compact a închis această ultimă lumină... ca un capac de sicriu.

Și, înfuriat, am bătut din picior: „Oare nu ți-e *rușine*, animal nenorocit, să te vaiți de soarta ta? Oare chiar nu poți renunța la subiectivitate? Oare chiar nu poți uita de tine? Oare – o, rușine! – chiar nu pricepi că trebuie să te lași în seama obiectivității? Chiar crezi că nu te va atrage ceea ce este obiectiv, ce se află în afara ta și mai presus de tine? Ești nenorocit, de plâns, prost! Scâncești și te plângi, de parcă cineva ar fi obligat să-ți satisfacă necesitățile. Da? Nu poți trăi fără una, fără alta? Și ce-i cu asta? Dacă nu poți

trăi, *mori*, sângerează până la capăt, dar trăiește ceea ce este obiectiv, nu coborî în subiectivitatea demnă de dispreț, nu-ți căuta condiții de viață. Pentru Dumnezeu trăiește, nu pentru tine. Fii *ferm*, fii călit, trăiește ceea ce este obiectiv, în aerul curat al înălțimilor, în transparența culmilor și nu în zăpușeala văilor putregăioase, unde găinile se scaldă în praf și porcii se tăvălesc în noroi. Rușine!".

Obiectivitatea există; este făptura creată de Dumnezeu. A trăi și a simți împreună cu toată făptura, dar nu cu făptura pângărită de om, ci cu cea ieșită din mâinile Creatorului; a percepe în *această* făptură o altă natură, superioară; prin crusta păcatului, să simți miezul curat al creației dumnezeiești... Dar spunând așa e ca și cum am pune condiția persoanei restaurate, adică spiritualizate. Și din nou revenim la chestiunea ascetismului.

Nu posturile și celelalte practici trupești, nu lacrimile și faptele bune constituie binele ascezei, ci persoana restabilită în integritatea sa, adică adusă la neprihănire. „Nimic, spune Sf. Metodiu[450], nimic nu este rău de la natură, ci răul devine rău prin metoda de utilizare, τῇ φύσει κακὸν οὐδὲν ἔστι, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακά."

Nu există în om nici o realitate care să fie răul; dar proasta întrebuințare a puterilor și facultăților, adică stricarea ordinii realității, este răul; dimpotrivă, integritatea-neprihănire constă, după Sf. Ambrozie al Mediolanului, în „natura intactă", „nestricată", *pudor virginis est intemerata natura*[451].

Răul nu este altceva decât o deformație spirituală, iar păcatul – tot ce duce la ea. Dar prezența acestei deformații a persoanei necesită un fel de ortopedie, o ortopedie spirituală. Această ortopedie este chiar calea îngustă a ascezei, așa cum o gândesc Sfinții Părinți. „Ascetismul, ca un ansamblu de anumite restricții și renunțări pentru atingerea perfecțiunii morale, meditează un episcop contemporan[452], nu a apărut ca necesar deoarece așa cere creștinismul. Nu, creștinismul nu-i cere omului decât o dezvoltare pozitivă, morală; numai că însuși omul păcătos se dovedește absolut incapabil de a trăi cum îi cere idealul creștin și este nevoit să recurgă la felurite măsuri pentru a-și reprima conținutul păcătos al vieții sale, «să mănânce pâinea cerească în sudoarea frunții sale», cum se exprimă asceții."

Viața spirituală este mântuirea dăruită de Domnul Iisus Hristos; iar asceza este calea spre ea. Dar atunci, ca să înțelegem nu numai *sarcina* pusă în fața ascezei, ci și esența sa specială, trebuie să observăm întru câtva acea *distribuție* a organelor vieții care pe drept cuvânt poate fi denumită *ordine*, adică neprihănire a omului.

Această ordine poate fi abordată din diferite părți. Dar iată calea cea mai simplă sau, în tot cazul, cea mai concretă.

Omul ne este „dat" în diferite sensuri. Dar în primul rând și înainte de toate, este dat *corporal*, în calitate de corp. Corpul omului, iată ce numim om în primul rând.

Dar ce este corpul? Nu substanța organismului uman, înțeleasă ca materie a fizicienilor, ci *forma* sa – dar nu forma *exterioară* a conturului său, *ci organizarea lui de ansamblu, ca întreg*; iată ce numim noi *corp*[453].

Este posibil ca însuși cuvântul *telo*, corp, să fie înrudit cu *țelo*, întreg[455], adică semnifică ceva întreg, intact, împlinit în sine, *integrum*; după A.S. Homiakov, *telo* provine de la rădăcina sanscrită *tal, til*, a fi plin, gras[456], adică, în accepțiune antică, judicios, viguros.

La fel, cuvântul grecesc σῶμα are aceeași rădăcină cu: σάος, σόος, judicios, întreg; σώος, σῶς, prosper, judicios, salvat; σῶκος, puternic, sănătos; σαόω, σώζω, mai precis σῴζω, vindec, tratez, salvez; σο-τήρ, salvator, vindecător. Confruntând pe σῶμα cu σωτήρ și cu σώζω, putem spune că aceste cuvinte se raportează unul la altul ca rezultatul sau instrumentul acțiunii (ἐνέργημα, *effectus*, *vis*) la autorul acțiunii (ὁ ἐνεργῶν, *auctor*) și la procesul acțiunii (ἐνεργέω). Și întrucât terminația τηρ este echivalentă desinenței της, în continuare, se poate scrie această relație complexă:

σῶμα: σωτήρ: σώζω = ποίημα: ποιητής: ποιέω = κτίσμα: κτιστής: κτίζω κτλ[456].

Astfel, σῶμα desemnează ceva pasiv, un produs care posedă integritate și nu este avariat.

Corpul este ceva întreg, individual și singular. Nu este locul să demonstrăm aici că individualitatea penetrează fiecare organ al corpului și că de aceea există o legătură, întru totul sigură, deși, poate, insesizabilă pentru formulele caracterologiei ca știință, o legătură, o concordanță între particularitățile cele mai fine ale structurii organelor și cele mai mici meandre ale caracterului personal. Trăsăturile feței; configurația craniului; liniile palmelor și tălpilor; forma mâinilor și a degetelor; timbrul vocii, care exprimă cele mai mici particularități ale organelor vocale; scrisul, care redă cele mai fine variații ale contracțiilor musculare; gustul și idiosincrasiile, care arată de ce substanțe și stimuli are nevoie organismul respectiv, adică ce îi lipsește etc. – din spatele materiei impersonale, pretutindeni ne privește o personalitate unică. Peste tot, în corp, apare această unitate. Și de aceea, cu cât reflectăm mai mult la noțiunea de „corp uman", cu atât mai stringentă apare necesitatea trecerii de la periferia ontologică a corpului la centrul său ontologic, adică la acel corp care transformă în unitate această diversitate de organe și activități, fără de care pentru toate organele nu este aplicabilă decât noțiunea de ὁμοιουσία (asemănător), nicidecum cea de ὁμοουσία (deoființă). De această *rădăcină a unității corpului*, de acest *corp în corp*, de acest corp prin excelență, de acest corp propriu-zis ne vom ocupa aici. Ceea ce este numit de obicei corp nu este decât *suprafața* ontologică; dincolo de ea, de partea cealaltă a acestui *înveliș*, se află profunzimea mistică a ființei noastre. De fapt, ceea ce numim în general „natură exterioară", întreaga „activitate empirică", incluzând aici „corpul" nostru, nu este decât suprafața de separație a două profunzimi ale existenței: a profunzimii eului și a profunzimii non-eului, și de aceea nu se poate spune dacă corpul nostru îi aparține eului sau non-eului[457].

Ce se poate spune, atunci, despre structura adevăratului nostru corp? Să ne răspundă învelișul care îi marchează conturul, să ne arate „corpul" empiriei care sunt organele lui și particularitățile structurale.

În primul rând, se remarcă simetria părții superioare și a celei inferioare a corpului, așa-numita *homotipie* a polilor „superior" și „inferior". Partea de jos a omului este parcă imaginea în oglindă a părții sale de sus. Organele, oasele, sistemele muscular, vascular și nervos, chiar afecțiunile celor două părți și acțiunea medicamentelor se dovedesc a fi conjugate polar[458]. Dar dacă

este așa, oare această concordanță nu înseamnă că drept centru ontologic al corpului nu servește o extremitate sau alta, ci focarul homotipiei, adică partea *de mijloc* a omului? Care? O privire superficială este suficientă pentru a constata diviziunea naturală a corpului uman în cap, torace și abdomen, iar fiecare dintre aceste părți, luată ca întreg, poate fi considerată ca *un* organ. În *abdomen* se concentrează funcțiile nutritive și de reproducere, în *torace* – sensibilitatea și, în sfârșit, în *cap* – viața conștiinței.

Sistemul nervos care, în plan empiric, este corpul nostru în sensul cel mai apropiat, posedă în aceste trei organe centrele sale și, pe cât putem presupune în actualul stadiu al cunoștințelor noastre, ele sunt chiar centrele activităților indicate mai sus[459]. Dar nu ele sunt importante, ci faptul că viața fiecărui organ, a capului, toracelui și abdomenului, printr-un antrenament corespunzător, poate fi aprofundată, și atunci omul devine un mistic al organului respectiv. Dezvoltarea corectă a tuturor organelor, sub direcția celui de care este legată prin excelență persoana umană, adică a *pieptului*, reprezintă mistica normală, și ea nu se obține altfel decât în mediul haric al eclezialității. Orice altă mistică, deși oferă o aprofundare, încalcă totuși echilibrul persoanei, căci, nefiind capabilă să se nutrească cu har, sămânța sufletului, negerminând în adâncimile Preasfintei Treimi, ci undeva alături, se usucă și piere. Așa este *mistica burții*, adică mistica culturilor orgiastice ale antichității și contemporaneității, în parte a catolicismului; la fel este și *mistica proprie capului*, adică yoga, răspândită în țările orientale, mai ales în India, și introdusă în lumea europeană de către ocultiștii de toate culorile, mai ales de către teozofi[460].

Numai *mistica centrului* ființei umane, care asigură de la bun început accesul harului în om, care îi nutrește profunzimile, numai această mistică redresează persoana și îi permite să crească din măsură în măsură. Pe când orice altă mistică mărește în mod necesar dezechilibrul apărut în viață și, în cele din urmă, zdruncină natura omului păcătos.

Primejdia „ispitei" sau a misticii false constă tocmai în faptul că, pe măsură ce omul căzut în ea încearcă să lucreze mai conștiincios asupra lui însuși, cu atât mai rău e pentru el, și numai cea mai infamă cădere îl mai poate face să se dezmeticească și să înceapă a distruge ceea ce a construit cu atâta strădanie. La fel cum călătorul pornit pe un drum greșit, cu cât se va grăbi mai tare, cu atât mai mult se va îndepărta de destinația sa, și ascetul care a deviat de la calea eclezialității va pieri tocmai din cauza ascezei sale. Doar nu degeaba bătrânii duhovnici îi previn pe cei aflați la început: „Nu te teme de nici un păcat, nu te teme nici măcar de curvie, dar teme-te de rugăciune și de faptele nevoinței".

Prin urmare, mistica bisericească este cea a *pieptului*. Dar dintotdeauna drept centru al pieptului a fost considerată *inima*, cel puțin organul numit astfel. Dacă pieptul este centrul corpului, atunci inima este centrul pieptului. Și din vechime întreaga atenție a misticii bisericești a fost îndreptată spre inimă.

„Cine citește cu suficientă atenție cuvântul lui Dumnezeu, așa își începe P.D. Iurkevici celebrul articol despre inimă[461], poate observa cu ușurință că, în toate cărțile sfinte și la toți scriitorii inspirați de Dumnezeu,

inima omenească este considerată drept centru al întregii vieți corporale și spirituale a omului, drept organul cel mai important și sediul imediat al tuturor forțelor, funcțiilor, mișcărilor, dorințelor, simțirilor și gândurilor omului, cu toate direcțiile și nuanțele lor." Contrar unor autori, nu se poate vedea, în textele care pomenesc inima, „o figură de stil fortuită, nedirijată, pasămite, de o anumită idee". Inima nu este o alegorie, ci o *tautegorie*[462]. „Simpla lectură a textelor sfinte, dacă nu le vom interpreta conform unor idei preconcepute, ne convinge în mod direct că scriitorii sacri, clar și în deplină conștiință a adevărului, recunoșteau inima drept centru al tuturor manifestărilor din viața corporală și spirituală a omului."[463] „Scriitorii sacri cunoșteau marea importanță a capului în viața spirituală a omului; cu toate acestea, repetăm, centrul acestei vieți îl vedeau în inimă. Capul era pentru ei un fel de culme vizibilă a acelei vieți care, inițial și direct, își are rădăcinile în inimă."[464] Sfânta Scriptură dă „ideea foarte precisă că, într-adevăr, capul are rolul unui organ *intermediar* între ființa integră a sufletului și influențele pe care ea le resimte din afară și de sus și că lui i se cuvine demnitatea guvernantă în sistemul complet de acțiuni ale sufletului"[465].

Se înțelege de aici că sarcina vieții ascetice, *neprihănirea*, se definește ca *puritate a inimii*. „*Inimă curată* zidește întru mine, Dumnezeule și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele" (*Psalmi* 50, 11), a strigat Psalmistul și, după el, strigă fiecare credincios. Dar, în virtutea paralelismului ebraic, a doua jumătate a rugăminții este o amplificare sinonimică a celei dintâi: „înnoiește" este același lucru ca și „zidește", iar „întru cele dinlăuntru ale mele", același lucru cu „întru mine" și „duh", același lucru cu „inimă". Lingviștii confirmă aceste concluzii. Inima este focarul vieții noastre spirituale și „a te înduhovnici" nu este altceva decât a-ți „ordona", a „organiza", „a face neprihănită" propria inimă.

În limbile indo-europene[466], cuvintele care exprimă noțiunea de inimă, prin însăși rădăcina lor, arată ideea de centru, de mijloc. Cuvântul rus *serdțe*, inimă, ca și cele de aceeași rădăcină: bielorusul *serdțe*, ucraineanul *serdțe*, cehul *srdce*, polonezul *serce*, *sierce* etc. sunt forma diminutivă a substantivului *serdo*. Rădăcina cuvântului *serdo* formează cuvintele: paleoslav: **сердо**; din rusa veche: **середъ** și **середь**, **середѣ** (prepoziție și adverb); ruse: *sereda*, *sreda*, *seredina*, *serednii*, *sredstvo*, *po-srednik*, *serdț-e-v-in-a* etc. și toate exprimă ideea de poziționare sau de acțiune „înăuntru", „între", în opoziție cu poziționarea „în afară", „dincolo de" un anumit domeniu. Inima, în felul acesta, înseamnă ceva central, ceva interior, ceva median, organul care reprezintă miezul unei ființe vii, atât prin locul pe care îl ocupă, cât și prin activitatea sa. Această etimologie explică accepțiuni[467] ale cuvântului *serdțe*, inimă, care nu au nimic în comun nici cu sensul său anatomic, nici cu cel psihologic. „Adeseori poporul numește inimă lingurica, sub-lingurica, scobitura de sub piept, ridicătura stomacului, unde se află măduva abdomenului, o mare împletitură de nervi."[468] După cum se pare, și Bibliei, și literaturii antice a diferitor popoare le este propriu acest uz al cuvântului, și sensul lui devine mai profund dacă ne amintim că plexul solar al sistemul simpatic, aflat sub lingurică, era recunoscut de ocultiști drept centru nervos al activității mistice[469], iar fiziologii pozitiviști îl socotesc drept centru al unor funcții diferite, de pildă al secrețiilor interne[470].

„Inima" primește câteodată sensul de: „măruntaie, viscere, pântec, centru, miez al interiorului", astfel încât se spune „inima pământului" în loc de „adâncul

pământului", „inima copacului" (*cf.* francezul *cœur d'un arbre*) și „inima penei", în sensul de „mijloc al grosimii" lor. La fel, se pot auzi expresiile: „inima mărului", deci cuibul, semințele împreună cu învelișul; „inima (*serdțevina*) copacului", adică pulpa moale din copac, care trece ca o venă de la rădăcină până la vârf; „inima (*serdțevina*) pietrei", miezul unde se află o piatră de altă formă sau de altă compoziție în interiorul unei pietre; „inima sării, *solianaia serdțevina*" în sarea gemă (Ilețk), cristale pure, transparente ca sticla, care formează un fel de cuib; pietrei rotunde de cremene aflate într-un strat de cretă, în dialectul din Kazan i se spune „inimă". De aceea inimă (*serdecinik*) se numește orice tijă introdusă într-o țeavă, într-un orificiu; cuiul trecut prin grindeiul de dinainte și osia carului, pe care se rotește perinocul; orice pivot sau diblu; cocoșul unei arme; bara de fier cu o extremitate sferică, folosită la turnarea obuzelor, pentru ca acestea să rămână goale în interior; sau fierul moale al unui electromagnet, plasat în interiorul unei bobine, la un dinam, de pildă, se numește „inima (*serdecinik*) electromagneților" sau „inima (*serdecinik*) tamburului".

Să ne îndreptăm acum atenția asupra limbilor semitice, îndeosebi asupra celei ebraice. În traducerea rusă a Bibliei, prin cuvântul *serdțe*, inimă, este redată noțiunea care în ebraică se exprimă prin cuvântul לֵב, *leb*, care corespunde asirianului *libu*, arameicului לִבָּא *liba*, etiopianului *lêbê*, arabului *lubb* etc., sau prin cuvântul לֵבָב, *lebab*, iar în arameică לְבַב[471].

Aceste cuvinte provin de la rădăcina לבב, *lbb*. Dar verbul לָבַב, care nu este utilizat decât în forma *nifal* și *piel*, nu se întrebuințează în forma *qal*, așa că despre sensul de bază al rădăcinii לבב, *lbb*, nu putem decât să emitem unele ipoteze[472]. Ce-i drept, cele avansate nu se exclud reciproc și pot fi unificate. Această unificare este posibilă cel mai firesc dacă luăm drept bază ipoteza lui Fürst[473], care, în plus, este cea mai verosimilă, având o paralelă în etimologia cuvintelor europene cu sensul de „inimă".

După Fürst, verbul לָבַב, *labab*, are drept primă semnificație, tranzitivă: „a înveli", „a înfășura", „a acoperi"; iar cea de-a doua semnificație, intranzitivă, este: „a arde", „a mistui", „a fi fierbinte". Semnificația tranzitivă este probată de paralelele: arabul *ialava*, a acoperi (de aici, *ialav*, piele, blană, scut), *laffa*, am învelit, *convolvit*, echivalentul ebraicului לַף, *lapha*, a împacheta; sirianul *laf*, a acoperi, de aici *elibe'*, pleoape, adică piei, acoperăminturi etc. Se înțelege de aici că verbul לָבַב putea într-adevăr să semnifice *pinguis fuit*, a fi gras, cum arată Gesenius[474], căci a fi gras înseamnă a fi înconjurat, învelit în grăsime. La fel, se înțelege că verbul putea să mai semnifice: „ținere pe ceva, aplicare puternică pe ceva, prindere de copaci a unei plante agățătoare", de unde a rezultat apoi: „a se înfășa, a se înfășura"[475].

Cuvântul לֵב provine tocmai din această semnificație tranzitivă a verbului לָבַב, așa că înseamnă ceva acoperit, înconjurat de organe și părți ale corpului, ascuns în profunzimea corpului, deci ceva central, centrul corpului, un organ median al corpului. Mai pot fi date și alte explicații. Inima este „grasă" în sensul că este înconjurată de țesuturile corpului. Inima este „înfășurată" tot în sensul că este „un măruntai acoperit de piept etc., fiind parcă împachetată". De aceea cuvântul arab *lubb* este întrebuințat pentru un miez de nucă sau de migdală, acoperit de coajă sau de pulpa fructului; *'lubub* este sământa fructului (*cf. halva*, produs de cofetărie din miez pisat de nucă[476]), *lubab* și *labbag*, cușcă toracică (*Brustknöchen*). Prin urmare, ebraicul לֵב, arabul *lubb* etc. înseamnă punctul cel mai interior, ca punct „ferm", „nodal".

Prin această etimologie a cuvântului לֵב se explică bine de ce Sfânta Scriptură vorbește uneori de „inimă", adică despre regiunea sau punctul central ca importanță sau ca situare în masa obiectelor inanimate ale lumii: „inima cerului, עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם" („până la cer", *Deuteronomul* 4, 11); „inima mării, בְלֶבַב־יַמִּים" (*Ieșirea* 15, 8, *Cântarea lui Moise*); „sânul mării, בִּלְבַב־יָם" (*Iona* 2, 4) și, ca reflectare a modului ebraic de expresie, la *Matei* 12, 40, „inima pământului"; „בְלֵב הָאֵלָה, în crengile stejarului" (*II Regi* 18, 14).

Purificarea inimii face comuniunea cu Dumnezeu, iar comuniunea cu Dumnezeu redresează și organizează întreaga persoană a ascetului. Prelingându-se parcă pe întreaga persoană și pătrunzând în ea, lumina iubirii dumnezeiești sfințește și frontiera persoanei, corpul, și de aici emană în natura exterioară ei. Traversând rădăcina, prin care personalitatea spiritualizată se ridică la ceruri, harul sfințește tot ceea ce-l înconjoară pe ascet și se revarsă în profunzimile întregii făpturi. Corpul, această frontieră comună între om și restul făpturii, le unifică. De aceea, dacă omul, pierzând legătura cu Dumnezeu, a tras după el toată făptura și, pervertindu-și ființa, a pervertit și ordinea întregii naturi, o dată restaurat de Dumnezeu, el introduce armonia și ordinea primordială în făptura care „împreună suspină și împreună are dureri până acum" (*Romani* 8, 22) și „așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 19). Prin corpul său, omul este legat de întreg trupul lumii – și această legătură este atât de strânsă, încât soarta omului și cea a întregii făpturi sunt de nedespărțit.

Căci testamentul lui Dumnezeu, legământul, nu este încheiat numai cu omul, ci cu întreaga făptură[477]. În legământul lui Dumnezeu cu Noe (*Facerea* 9), această idee se repetă de multe ori, cât se poate de clar.

8. „Și a mai grăit Dumnezeu cu Noe și cu fiii lui, care erau cu el, și a zis:
9. «Iată Eu închei legământul Meu, אֶת־בְּרִיתִי, *'et-beriti*, cu voi, cu urmașii voștri.
10. *Și cu tot sufletul viu*, care este cu voi: cu păsările, cu animalele și cu toate fiarele pământului, care sunt cu voi, cu toate vietățile pământului câte au ieșit din corabie;
11. Și închei acest legământ, *'et-beriti*, cu voi, că nu voi mai pierde tot trupul cu apele potopului și nu va mai fi potop, ca să pustiiască pământul».
12. Apoi a mai zis iarăși Domnul Dumnezeu către Noe: «Iată, ca semn al legământului, זֹאת אוֹת־הַבְּרִית, *zot 'ot-haberit*, pe care-l închei cu voi și cu tot sufletul viu ce este cu voi din neam în neam și de-a pururi,
13. Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine și pământ.
14. Când voi aduce nori deasupra pământului, se va arăta curcubeul Meu în nori,
15. Și-Mi voi aduce aminte de legământul, *'et-beriti*, Meu, pe care l-am încheiat cu voi și cu *tot sufletul viu și cu tot trupul*, și nu va mai fi apa potop, spre pierzarea a toată făptura.
16. Va fi deci curcubeul Meu în nori și-l voi vedea, și-Mi voi aduce aminte de legământul veșnic, בְּרִית עוֹלָם, *berit 'olam*, dintre Mine și pământ și tot sufletul viu din tot trupul ce este pe pământ!».
17. Și iarăși a zis Dumnezeu către Noe: «Acesta este semnul legământului, *berit*, pe care Eu l-am încheiat între Mine și *tot trupul* care este pe pământ»."

Remarcabilă este aici identitatea absolută a formulei de legământ al lui Dumnezeu cu omenirea și cu restul făpturii[478]. Nu sunt două legăminte diferite, ci unul singur cu lumea întreagă, văzută ca ființă unică. Însuși

cuvântul „testament, ברית, *berit*", repetat foarte des în aceste zece versete, se mai întâlnește în Biblie în pasajele care vorbesc despre legământul lui Dumnezeu cu omul[479].

Dacă deteriorarea naturii umane atrage după sine deteriorarea întregii făpturi, iar punerea în ordine a omului o atrage pe cea a făpturii, se ridică întrebarea privitoare la trăsăturile concrete ale acestei făpturi reintegrate, adică la acele premise ale stării edenice pe care ascetul le realizează încă de pe acum, în această viață, înainte de transformarea generală a lumii. Dar, pentru a înțelege mai clar esența acestui *rai* pământesc al asceților, a acestei mistici a inimii, trebuie să amintim că deformarea provocată de falsa mistică, deplasarea centrului de existență a omului poate fi de două tipuri. Sau este o mistică a capului, o hipertrofiere a minții, care nu se hrănește cu harul inimii, ci independent, cu mândria diavolească și, printr-o falsă cunoaștere, încearcă să cuprindă toate tainele pământului și cerului; sau, dimpotrivă, este o hipertrofiere a vieții organice, o mistică a burții, care nici ea nu își primește sursele vitale de la inima ce emană spiritualitate, ci de la diavol, prin necurăție. În ambele cazuri, persoana nu este integră, ci divizată și pervertită, fără centru. De misticii primului tip, ascetul se distinge printr-o abținere de la rațiunea orgolioasă; de cei de-al doilea tip, se deosebește prin înfrânarea burții concupiscente. Ascetul nu trăiește cu ceea ce se produce spontan într-unul sau altul dintre organe, ci cu ceea ce provine din centrul viu al ființei sale, din inimă, sub acțiunea harică a Duhului, Mângâietorului. Mișcarea, care a apărut în centrul întregii ființe purificate prin har, se extinde în mod natural (și nu nefiresc, ca la pseudo-mistici) asupra organelor vitale, și de aceea toate acționează în acord și în conformitate unul cu altul[480].

Ascetul este esențialmente în relație cu toată făptura, nefiindu-i străin nimic din ce este al făpturii; dar, simțind făptura, el nu are poftă carnală. El pătrunde adânc în tainele cerului și pământului și nu este lipsit de cunoașterea acestora, dar, cunoscând tainele, nu are orgoliu. Infinitul nefast al neînfrânării, atât în lumea materială cât și în cea intelectuală, este indiscutabil expulzat din el, fiind retezat chiar de la rădăcină, din inimă. Ascetul are corpul și mintea nestricăcioase. În plus, chiar oamenii care nu sunt purtători de duh primesc de la el puteri pentru o mai bună atitudine față de făptură.

Ascetul spiritualizat zboară parcă deasupra naturii. „Care dintre oamenii puternici, spune Macarie cel Mare[481], sau dintre cei înțelepți, sau dintre cei chibzuiți, *viețuind încă pe pământ, s-a ridicat la cer* și a săvârșit acolo fapte duhovnicești, contemplând frumusețile spiritului? Chiar acum un oarecare, sărman după toate aparențele, sărac peste poate, umilit și chiar necunoscut de vecinii lui, se aruncă cu fața în jos dinaintea lui Dumnezeu și, călăuzit de Duhul, urcă la cer și, cu o neîndoielnică certitudine în sufletul său, se bucură de minunățiile de acolo." După Nichita Stithatul[482], „când cineva devine părtaș Duhului Sfânt și îi cunoaște puterea datorită unei *negrăite acțiuni și miresme* a Duhului în el, care se manifestă sensibil chiar și în corp, atunci acela nu mai poate rămâne în limitele firii... nu simte nici foamea, nici setea, nici alte nevoi ale firii". El se transfigurează și toate însușirile naturii lui se modifică.

„Cel care are harul, spune cuviosul Macarie cel Mare[483], are *altă minte, altă* înțelegere și *altă* înțelepciune decât înțelepciunea acestei lumi." Este cu totul altul, este monah. Monahismul însuși nu este altceva decât spiritualizare, iar spiritualizarea nu poate să nu fie monahism. Pentru conștiința monahului, lumea întreagă devine alta. Părăsind viața *lumească*, el se consacră vieții *lumii*. „În funcție de dispoziția lăuntrică a sufletului, spune Nichita Stithatul[484], se modifică natura lucrurilor"; „cel care a ajuns la adevărata rugăciune și iubire, mărturisește același autor[485], ignoră diferența dintre lucruri, nu mai distinge între un om drept și un păcătos, îi iubește în aceeași măsură pe toți și nu-i judecă, așa cum și Dumnezeu face să strălucească soarele și să picure ploaia și asupra drepților, și asupra nedrepților". Binecuvântând universul, ascetul, pretutindeni și oricând, vede în lucruri semnele divine și literele lui Dumnezeu; orice creatură este pentru el scara pe care îngerii lui Dumnezeu coboară în valea pământească; toate cele de jos sunt oglindirea celor de sus. Pentru el, întreaga natură este o „carte", cum a spus despre sine cuviosul Antonie cel Mare[486].

Vom încerca să explicăm aceste teze cu ajutorul câtorva exemple istorice. De altfel, nu-mi fac deloc iluzia că voi lămuri corelația dintre Adevărul Veșnic și datul experimental, care ne înconjoară. Materialul este atât de bogat, încât nici nu știu cum să încep, ce modele tipice să selectez. Voi fi nevoit să mă limitez doar la a schița, a contura abia obiectul, prin câteva linii și puncte disparate. Însă nu urmăresc decât o aproximare a problemei.

Voi începe cu o afirmație care, probabil, merge împotriva punctelor de vedere moderne, mai ales a opiniilor celor care își închipuie că apără semnificația religioasă a făpturii[487]. Afirmația este că numai în sânul creștinismului făptura și-a căpătat semnificația religioasă, numai o dată cu creștinismul s-a făcut loc pentru „sentimentul naturii"[488], pentru dragostea față de om și pentru știința făpturii care rezultă de aici: „Oricât de paradoxal ar părea, științele naturale moderne își datorează apariția creștinismului", spune E. du Bois-Reymond[489].

„Totul este plin de zei, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι"[490]: aceasta este poziția fundamentală a păgânismului. Poate părea ciudat, dar voi zice că această propoziție sună deopotrivă ateist și acosmic: cum spune Sf. Atanasie cel Mare[491], „politeismul este ateism, pluralitatea principiilor înseamnă lipsă de principiu".

Totul este plin de zei. Dar, în primul rând, ce este acest „totul" în sine? Dacă luăm în considerație limita spre care tindea concepția non-creștină despre lume, dacă luăm această formulă în *tendința*, în teleologia sa (deoarece numai limita sau tendința acestei concepții sunt definite, examinate, fixate în cuvânt), atunci „totul" nu este decât un fenomen lipsit de realitate autentică. Este o aparență, o „piele", după expresia lui Fr. Nietzsche[492]. Este doar o formă frumoasă și atât. Dar în el însuși nu este nimic; mai bine zis, nu are *sine*. „Totul" este un balon de săpun care se preface într-un strop de apă murdară. În afara conștiinței harice nu există percepție a persoanei, și de aceea totul este semi-real, astfel încât, la o privire atentă, dispare în neant[493].

„Dar, se va spune, deși nu are valoare în sine, deși în el este valabilă numai percepția *noastră* estetică, doar subiectivitatea pură, are totuși un zeu

în el." Un *zeu* să fie? Îndărătul formei frumoase nu cumva se va fi ascunzând un demon? Oare numai polemica ulterioară cu creștinismul, numai ea i-a conferit cuvântului δαίμον sensul modern, negativ? Sigur că nu.

Aceste numeroase ființe demonice au fost pentru umanitatea antică în primul rând teribile, cum de altfel și acum sunt teribile și demonice pentru orice conștiință lipsită de har, în orice religie non-creștină, așa cum sunt teribile „duhurile" spiritiștilor și miriadele de „divinități" ale budismului nordic. Spaima și cutremurul îl înconjurau pe om; înșiși zeii erau demonici și relația cu zeii, *co-religio*, se reducea în esență la o δεισιδαιμονία, la o teamă de zei sau, mai precis, de demoni; de aici, tendința de a-l exorciza prin magie pe demonul răuvoitor[494]. *Timor fecit primos deos*, iar omul antic simțea în taină că nu-i venerează pe zei, ci pe demoni. Întotdeauna, ca și acum, religia fără har a degenerat fatalmente în *magie* neagră. Acesta este un sentiment indiscutabil în orice religie fără har, și a vorbi despre „religie în general", ca despre ceva omogen, poate doar acela care nu a trăit concret nici o religie. Credința harică și o religie lipsită de har, oricâte trăsături comune ar avea în conținutul lor ideatic și în cult, sunt atât de eterogene și impenetrabile reciproc în simțiri, în stările sufletului, încât pare chiar impropriu să le desemnăm prin același termen de „religie".

Chiar dacă cineva nu a resimțit această eterogenitate calitativă a religiei lipsite de har, totuși, măcar la modul abstract, trebuie să recunoască natura demonică a umanității lipsite de har. Altfel nu se poate explica de ce această umanitate este sau evident descurajată, sau manifestă un „optimism tragic". În fapt, ce este acest „optimism" dacă nu zâmbetul forțat („din vârful buzelor") al sclavului, care se ferește să-i arate stăpânului său că se teme de el pentru că astfel i-ar provoca mânia? Îi e frică de frica sa, ca nu cumva să-i trezească furia; se teme de propria lui teamă. Formele sunt frumoase, dar oare omul antic nu știa că

„Sub ele Haosul se mișcă"?

Doar ideea de Destin, în esență ostilă zeilor-demoni, lucea, poate, când ca o amintire vagă a ceea ce se pierduse, când ca o presimțire îndepărtată a monoteismului ce avea să vină.

Înlănțuit de frică, omul antic putea să-și îndrepte toate forțele numai asupra „pielii" lucrurilor și asupra reproducerii ei. Caracterul artei antice arată că omul antic nu iubea deloc „sufletul" lucrurilor și se temea să pătrundă *dincolo* de conturul „pielii": acolo el găsea haos și spaimă. Neavând apărare, el caută ajutor tot la unul dintre demoni, iar apoi, de spaimă, încearcă „să-și tragă pătura peste cap și să ațipească". „Mai bine să nu văd" – aceasta este deviza culturii antice, care își căuta uitarea de sine în „optimism", într-un optimism asemănător cu al unui opioman sau al unui consumator de hașiș. Știința, în aceste condiții, este cât se poate de formală: geometria, în parte astronomia etc. Dar o știință reală nu este posibilă, căci cum să studiezi haosul și cine ar îndrăzni să pătrundă în el cu privirea lui scrutătoare? Curajul omului îi irită și îi neliniștește pe zei, ei nu au încredere în curiozitatea lui și nu le place când el încearcă să descopere ceea ce ei au ascuns de el sub acoperământul frumuseții, țesut cu fir de aur. Chiar intelectul independent

al lui Aristotel nu s-a îndepărtat prea mult de acest element fundamental al religiei antice: „Dragostea dintre zei și om, ca ființe eterogene, nu este posibilă", afirmă Stagiritul[495]. Dragostea este imposibilă! Aceasta este conștiința teognozei pe care o avea toată Antichitatea; și dacă ulterior filozofia romană (Cicero, Seneca etc.) a încercat să spună altceva, atunci ea aluneca, fără îndoială, de pe terenul religiei antice, trăda spiritul și principiile inițiale ale reprezentării pe care Antichitatea o avea despre zei. Este foarte posibil ca în acest punct să înceapă să lucească pentru ea lumina venită din Orient.

Pentru ca știința să se poată naște, au fost necesare două sentimente, două idei, două premise: în primul rând, sentimentul și ideea ce aveau drept conținut *unitatea legică a făpturii* (în opoziție cu arbitrarul capricios al demonilor, care umple „totul"); în al doilea rând, sentimentul și ideea care afirmă *realitatea autentică a făpturii* ca atare. Numai ele puteau oferi posibilitatea de a pătrunde, cu o privire curajoasă și directă, în profunzimea făpturii, de a o aborda cu încredere și de a o iubi cu bucurie.

Exprimându-ne în termeni teologici, era necesar să se introducă în conștiință două dogme, și anume: dogma providenței Dumnezeului *Unic* și dogma facerii lumii de către Dumnezeul *Bun*, adică dogma privitoare la faptul că făpturii i s-a dăruit o existență proprie și autonomă. Providența lui Dumnezeu și libertatea făpturii, în antinomia lor, alcătuiesc o *singură* dogmă, cea *a dragostei divine pentru făptură*, care își are temelia în ideea de Dumnezeu-Dragoste, adică de Trinitate a Divinității. Această antinomie, în întreg caracterul ei decisiv, reprezintă fundamentul științei moderne; *în afara ei nu există știință*. În acest fel, dacă mai sus am arătat că dogma Treimii este principiul inițial al filozofiei, descoperim acum că tot ea servește drept regulă și pentru constituirea științei.

Ambele idei, de care depind condițiile de existență a științei, mai ales prima, existau în cărțile veterotestamentare ale Bibliei.

> „Monoteismul religiilor iudaică și creștină, spune Christophor Sigwart[496], au creat un teren favorabil pentru o știință universală care studiază legile generale ale lumii. De fapt, ce altă formă putea lua la început ideea că cerul și pământul sunt îmbrățișate de o singură gândire, că omul este menit să înțeleagă această gândire, dacă nu credința într-un Singur Creator, Care a creat cerul și pământul, Care l-a făcut pe om după chipul și asemănarea lui? Sub ce altă formă se putea exprima mai pregnant ideea că nimic nu este întâmplător și că în lume lucrurile nu se încrucișează pe căi întortocheate prin voința unui hazard orb, dacă nu sub forma ideii de Providență, fără știrea Căreia nu cade nici măcar un fir de păr de pe capul omului?"

Unitatea făpturii, nu unitatea indiferentă a elementelor haotice, ci unitatea organică a unei structuri, aceasta este condiția prealabilă a științei. Acest lucru îl înțeleg exegeții evrei ai Cuvântului lui Dumnezeu: „Să știi, spune Maimonide la sfârșitul secolului al XII-lea, că întregul univers, adică sfera superioară cu tot ce cuprinde ea, nu este altceva decât un întreg individual, asemeni indivizilor Simeon și Ruben, și diferența ființelor care se află în el seamănă cu diferența dintre organele unui individ din seminția umană. Și așa cum Ruben, de exemplu, constituie o persoană distinctă, alcătuită din diferite părți, cum ar fi: mușchii, oasele, vasele sanguine, diferite organe,

lichide și gaze, așa și universul este constituit din sfere, din cele patru elemente și din combinațiile lor". În continuare, Maimonide își dezvoltă amănunțit analogia dintre micro- și macro-cosmos. „În felul acesta, concluzionează el, trebuie să ne reprezentăm universul ca pe un individ viu, pus în mișcare de sufletul din el. Această reprezentare este foarte importantă; căci, în primul rând, ea duce, cum vom vedea mai jos, la demonstrația unității lui Dumnezeu; în al doilea rând, *ne arată că Unitatea creează într-adevăr unitatea*."[497]

Se înțelege că asemenea puncte de vedere asupra esenței lumii trebuiau să fie favorabile studiului naturii; gânditorii evrei chiar îl pretind. La întrebarea: „Suntem obligați să cunoaștem unitatea lui Dumnezeu pe calea studiului?", rabbi Behai, care a trăit la sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea, răspunde: „Oricine este capabil să studieze acest obiect, la fel ca și obiectele intelectuale care îi seamănă, trebuie să le cerceteze în măsura în care i-o permit forțele intelectuale... Iar cine se sustrage de la aceasta merită să fie blamat și este considerat a face parte dintre cei indolenți atât în studiu, cât și în faptă... Esențial în acest studiu este să înțelegi semnele înțelepciunii Creatorului, care apar în creaturile Sale, și să le cântărești în suflet în funcție de forțele tale cognitive. Căci dacă semnele înțelepciunii s-ar exprima la fel în toate creaturile, ele ar fi clare pentru toți și pentru fiecare, gânditorul și ignorantul ar fi egali în cunoașterea lor; dar, deși aceeași în fundamentul și în principiul ei, înțelepciunea se exprimă diferit în diferite creaturi, la fel cum razele de soare, care sunt în esență unul și același lucru, capătă diferite culori trecând prin sticle diferite, la fel cum culoarea apei depinde de culorile plantelor pe care le conține. Iată de ce trebuie să studiem creaturile Creatorului de la mic la mare: ca să descoperim semnele înțelepciunii ascunse în ele. Iată de ce trebuie să pătrundem în ele și să medităm asupra lor, pentru a ne face despre ele o concepție mai mult sau mai puțin clară"[498].

Dacă universul ar fi uniform, după rabbi Behai, acest lucru ar arăta caracterul mecanic, neliber al cauzei care l-a produs. Dimpotrivă, varietatea universului, conținută în unitate, arată că Voința care l-a produs a fost unică, liberă și creatoare. Dar dacă în proprietățile universului se oglindesc proprietățile lui Dumnezeu, înseamnă că „*studiul creației ca singura cale de cunoaștere a înțelepciunii Creatorului ne este dictat de rațiune, scriptură și tradiție*. De rațiune, pentru că ea ne convinge că superioritatea omului față de celelalte animale constă în facultatea, pe care i-a dăruit-o Dumnezeu, de a cunoaște, a înțelege și recepta semnele înțelepciunii care sunt ascunse în *întregul* univers. Faptul ne este indicat de cele spuse: «El Care ne dă mai multă înțelepciune decât dobitoacelor pământului și mai multă pricepere decât păsărilor cerului» (*Iov* 35, 11). De aceea, dacă omul reflectează la principiile înțelepciunii divine și studiază semnele acesteia, atunci superioritatea față de animale va fi în măsura în care el exploatează facultatea de cunoaștere care i s-a dat. Dacă se sustrage de la cercetarea acestora, atunci nu numai că nu este mai presus de dobitoace, ci este chiar mult mai prejos decât ele, cum s-a spus: «Boul își cunoaște stăpânul și asinul iesla domnului său, dar Israel nu Mă cunoaște; poporul Meu nu Mă pricepe» (*Isaia* 1, 3).

Că acesta (studiul creației) ne este dictat de Sfânta Scriptură, continuă rabbi Behai, se vede din cele spuse: «Ridicați ochii în sus și priviți: Cine le-a zidit pe toate acestea?» (*Isaia* 40, 26); «Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat» (*Psalmi* 8, 3); «Nu știți voi, oare, n-ați auzit, nu vi s-a spus oare de la început, n-ați înțeles voi ce vă învață întemeierea lumii?» (*Isaia* 40, 21); «Surzilor, auziți; orbilor, priviți, vedeți!» (*Isaia* 42, 18); «Înțeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge întru întuneric...» (*Ecclesiastul* 2, 14)[499]".

Apoi Behai se referă la tratatul talmudic *Sabbat*[500], în care este scris: „Despre cel care este în stare să calculeze mișcarea aștrilor și n-o face, Scriptura spune: «Cei care doresc, la ospețele lor, chitară, harpă, tobă, flaut și vin ei nu iau în seamă faptele Domnului și nu văd lucrurile mâinilor Sale» (*Isaia* 5, 12). Omul este chiar obligat să calculeze mișcarea aștrilor", spune rabbi Behai, referindu-se la *Deuteronomul* 4, 6. „În felul acesta, concluzionează el, este suficient demonstrată obligația noastră de a studia creația pentru ca, din semnele înțelepciunii manifestate în ea, să obținem argumentele existenței lui Dumnezeu și ale celorlalte principii ale religiei."[501]

Așadar, reprezentanți eminenți ai concepției monoteiste văd în monoteism condiția care face știința posibilă, iar în ocupațiile științifice, expresia necesară și manifestarea convingerilor lor. „Dimpotrivă, în condițiile dominației politeismului, este imposibilă apariția științei"[502], căci „politeismul îl predispune pe om să divizeze și să izoleze fenomenele, îi deviază în altă direcție gândirea și întârzie dezvoltarea cunoașterii"[503]. „În țările în care domină politeismul, din când în când pot apărea oameni mari, care, cu elanul puternic al inteligenței lor, debarasându-se de noțiunile politeiste ale țării lor, descoperă într-o măsură mai mică sau mai mare regularitatea și unitatea fenomenelor naturale; dar ideile și opiniile lor nu se pot consolida; rămân fără efect asupra spiritelor și, în consecință, nu exercită nici o influență asupra dezvoltării cunoașterii. Aceasta se întâmplă pentru că în țările politeiste, orientarea spiritelor este total opusă celei științifice. Politeismul tinde să separe și să disocieze fenomenele universale, în timp ce știința, dimpotrivă, tinde să le unifice și să le generalizeze. Politeismul conduce spiritele spre atribuirea câte unei cauze particulare fiecărui fenomen; iar știința le învață să reducă la o singură cauză o mulțime de fenomene. Însă monoteismul, învățându-i pe oameni că tot ce se produce în lume are ca prim principiu o ființă supremă, trebuie, cum s-a spus mai înainte, să conducă inevitabil la știință."[504]

Ca o confirmare a faptului că fără monoteism nu există știință sunt indicate cinci categorii de fapte, și anume:

1. „La nici un popor de confesiune politeistă nu se observă o dezvoltare a cunoașterii;

2. în Grecia antică, păgână, nu a existat nimic asemănător cu ceea ce numim dezvoltare a cunoașterii"; ideile filozofice n-au avut nici un efect asupra poporului;

3. „arabii, de îndată ce au adoptat islamul, de îndată ce s-a implantat printre ei monoteismul, s-au simțit cuprinși de năzuința spre cunoaștere și, curând, au devenit poporul cel mai cultivat al lumii de atunci;

4. dispersați pe întreaga suprafață a pământului și suferind tot felul de dificultăți și persecuții, totuși evreii, peste tot și întotdeauna, și-au manifestat dorința de cunoaștere...;

5. în Europa, unde, o dată cu introducerea creștinismului, s-a implantat monoteismul... a început evoluția intelectuală..."[505].

Gândirea antică nu se apropia de întemeierea științei decât în măsura în care devenea „ateistă", cum se spunea pe atunci, adică pe măsură ce scutura jugul fricii de demoni și presimțea monoteismul[506]; succesorii celor care au moștenit tronul filozofic al lui Anaxagoras, Socrate, Platon și Aristotel se apropiau de știință pe măsură ce atingeau monoteismul. Dar firul spiritului științific, după Aristotel, s-a subțiat, deoarece a început tendința panteistă și politeistă. De asemenea, este semnificativ faptul că școala liber-cugetătoare a lui Epicur, la fel ca și toți liber-cugetătorii tuturor epocilor și națiunilor, nu a avansat în domeniul științei nici un principiu creator și, dacă Lucretius Carus afirmă cu emfază despre Epicur că acesta, pasămite, *potuit rerum cognoscere causas*[507], aceasta, desigur, nu este decât o retorică bombastică a ateismului: la Epicur, mai puțin decât la oricine, se poate observa o cunoaștere în domeniul *științelor naturii*. Floarea științei grecești este Aristotel, mort în anul 322 î.H.; dar în cele trei secole de la moartea lui științele naturii au făcut prea puțin, dacă nu ținem cont de studiile pur formale sau descriptive din domeniul geometriei și astronomiei[508]. De ce? Pentru că un obstacol în calea dezvoltării lor l-a constituit climatul spiritual al Antichității.

„Se poate afirma cu maximă îndreptățire că grecii și romanii nu au avut științe naturale, spune un autor pe care l-am citat deja[509]. În pofida începutului foarte promițător, ele s-au dovedit incapabile să se dezvolte. Ce-i drept, în decursul mileniului care îi desparte pe Thales și Pitagora de pieirea Imperiului Roman de Apus, unii dintre gânditori se dovedesc a fi de o profunzime excepțională. Indiscutabil, Aristotel și Arhimede fac parte dintre marii maeștri ai omenirii. Și școala din Alexandria, un anumit timp, părea să asigure un progres continuu în domeniul științelor naturii. Dar nimic nu demonstrează mai clar încetarea studiului naturii la grecii antici decât simplul fapt că peste patru sute de ani după Aristotel – interval de timp egal cu perioada dintre Roger Bacon și Newton – a putut să apară Pliniu, acest compilator de informații neverificate. E ca și cum Herodot și Tacit ar fi făcut schimb de locuri."

Știu că mă vei întreba: „Dar de ce primii creștini n-au creat știința?". Pentru că aveau altceva de făcut. Probabil că, în general, creștinul nu are timp să se ocupe de știință, deoarece s-a dăruit întru totul ascezei, deși numai el posedă toate datele necesare pentru o știință adevărată. Ulterior, dezvoltarea științei creștine a fost împiedicată de obstacole pur istorice, aceleași care, *în general*, în condițiile oricărei credințe, au împiedicat dezvoltarea științei. Dar, pe lângă aceasta, creștinismul de început, deși înalt și pur, era totuși prea sărac în cuvinte față de ceea ce posedau asceții. În Biserica de început, oamenii încă nu aveau timp să reflecteze și să-și articuleze trăirile; de fapt, viața alerga prea repede pentru ca ei să se ocupe de știință, prea eshatologică era simțirea vieții pentru ca ei să se ocupe de imaginea trecătoare a acestei lumi, gata-gata să se topească și să se prăbușească. Dar ideea

de Providență ca guvernare directă de către Dumnezeu a vieții lumii era deja vie și clară; asemeni autorului psalmului 103, vechii creștini contemplau cu bucurie pioasă unitatea și legitatea armonioasă a lumii: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta". Oare cuvintele Sfântului Clement Romanul[510] nu reprezintă o dezvoltare somptuoasă a acestei teme? Ascultă:

„...Să ne ațintim privirile spre Tatăl și Creatorul întregii lumi și să reflectăm la marețele și desăvârșitele Lui daruri și la binefacerile Sale. Să-L privim cu mintea și să pătrundem cu ochii sufletului în voința Lui cea îndelung răbdătoare: să ne gândim cât e El de blând cu întreaga Lui creație. Cerurile, care se clatină la porunca Lui, i se supun. Iar ziua și noaptea își săvârșesc fuga hărăzită fără să se împiedice una pe alta. Soarele și Luna, ca și horele stelelor, după rânduiala Lui, se rotesc în hotarele stabilite de El, în același gând, fără vreo abatere. Glia care rămâne grea, κυοφοροῦσα, la vrerea Lui, la soroacele hotărâte, produce hrană din belșug pentru oameni și pentru toate viețățile pământului, fără să se împotrivească sau să schimbe ceva din cele poruncite de El. Hotarele cele nedescoperite ale abisurilor și cele nepovestite ale adâncurilor se țin prin aceleași porunci. Întinderea, κύτος, apelor mării nemărginite, unite prin prevederea Lui în adunări, nu trece de îngrădirile ce i s-au pus, ci face așa cum i s-a statornicit. Doar a spus El: «Până aici vei veni și mai departe nu te vei întinde, aici se va sfărâma trufia valurilor tale» (*Iov* 38, 11). Oceanul, care e de netrecut pentru oameni, și lumile aflate dincolo de el[511], prin aceleași legi ale lui Dumnezeu sunt conduse. Anotimpurile, primăvara, vara, toamna și iarna vin în pace unele după altele. Șirul vânturilor, fiecare la timpul lui, își face slujirea fără vreo nesocotire. Izvoarele nesecate, făcute pentru folosință și sănătate, își dau din belșug sânul, pentru viața oamenilor. În sfârșit, cele mai mici viețuitoare își formează comunitățile în unire și pace. Tuturor le-a poruncit să viețuiască în bună înțelegere și pace Marele Creator și Stăpânul a toate, care ne face bine la toți, mai ales nouă, celor care căutăm scăpare la îndurarea Lui prin Domnul nostru Iisus Hristos, Căruia i se cuvin slava și mărirea în vecii vecilor. Amin."

Da, este dezvoltarea vechii teme biblice; dar câte noi aprofundări sunt aici! *Acolo*, atenția se îndreaptă spre ceea ce are natura de efect, spre ceea ce pare a încălca normalitatea cursului ei, spre ceea ce cărțile de popularizare numesc „minuni ale naturii"; *aici*, dimpotrivă, se are în vedere legitatea în cotidian, universalitatea Logosului. *Acolo*, inspirația surprinde prin tumultuozitate; *aici*, prin seninătate; *acolo*, puterea și slava lui Dumnezeu erau lăudate într-o inspirație zgomotoasă; *aici*, blândețea și răbdarea Lui sunt lăudate în imnuri molcome. *Acolo*, natura apărea și dispărea printr-un singur gest al Creatorului; *aici*, se supune legilor sale, date de Creatorul și Tatăl ei, comune pentru întregul univers și chiar pentru necunoscutele lumi de dincolo de ocean[512]. Într-un cuvânt, de la forța stihială, atenția a trecut la legitatea rațională a naturii. Percepția naturii a devenit mai interiorizată, mai sinceră și mai pătrunzătoare.

Și pe măsură ce avansăm, tot mai profundă este cunoașterea părții lăuntrice a naturii. Celebrul *Imn pentru Hristos Mântuitorul* al lui Clement Alexandrinul – dedicat, de altfel, omenirii și nu naturii – respiră un nou sentiment al ființei, certitudinea calmă și de nezdruncinat a faptului că, fără vrerea lui Dumnezeu, nu cade nici un fir de păr din cap. Iată acest imn[513]:

„Îmblânzitor al asinilor sălbatici,
Aripă a puilor ce zboară drept,
Cârmă de nezdruncinat a tinerilor,
Păstor al mieilor împărătești!
Copiii Tăi nevinovați
Adună-i
Să Te slăvească-n sfințenie,
Sincer să Te cânte,
Cu buzele lor curate,
Pe Tine, căpetenie a copiilor, Hristoase!
Împărat al sfinților,
Cuvinte suveran
Al Tatălui celui de sus,
Dătător al înțelepciunii,
Tăria celor ce suferă,
Stăpânul veșniciei,
Al seminției muritoare
Mântuitorule Iisuse!
Păstor și Făptuitor,
Cârmă, Frâu,
Aripă cerească
A turmei sfinte!
Pescar al oamenilor
Mântuiți de Tine,
Pescar al peștilor curați
Prinși cu nada cea mai dulce
În valurile dușmănoase
Ale mării necinstei!
Du-ne, Stăpâne,
Pe noi, oile raționale!
Du-ne, Sfinte,
Împărate al copiilor neprihăniți!
Du-ne pe calea lui Hristos.
Tu ești Calea cerească,
Cuvântul veșnic,
Veacul nemărginit,
Lumina veșnică,
Izvorul îndurării,
Ocârmuitorul virtuții,
Viața preacurată
A cântăreților lui Dumnezeu, Hristoase Iisuse!
Laptele ceresc
Din cele mai dulci sânuri
Ale Fecioarei celei pline de har
E revărsarea înțelepciunii Tale!
Noi, sufletele Tale,
Hrănite de buzele gingașe,
Pline
De răsuflarea gingașă
A pieptului Matern,
Cântece simple,
Imnuri nevinovate
Împăratului Hristos,

Drept sfântă răsplată
Pentru învățătura vieții
Îi cântăm laolaltă.
Cântăm simplu
Pe tânărul Suveran.
Voi, chip al păcii,
Copii ai lui Hristos,
Oameni sfinți,
Cântați-l laolaltă pe Dumnezeul păcii!".

Acest ansamblul de idei monoteiste despre Providență și despre legitatea făpturii se repetă în toată patristica ulterioară, în special cu o nuanță apologetică, adică pentru „cei din afară", pentru „străini". Când este orientat spre „ai săi", spre cercul intim, sincer, față de care îți poți deschide sufletul, atunci este lăsat liber nu doar sentimentul iubirii pentru Creatorul și Ziditorul, ci și pentru însăși făptura. O milă *acută*, nemărginită și fiorul unei pioase *iubiri* pentru „întregul Adam primordial" îi încearcă inima ascetului atunci când s-a debarasat de carapacea păcatului. Când murdăria este spălată de pe suflet printr-o nevoință îndelungată, printr-o renunțare continuă, printr-o lungă „scrutare a sinelui", atunci, în fața conștiinței înnoite și purtătoare de duh, făptura lui Dumnezeu se arată ca o ființă autonomă și suferindă, sublimă și murdărită, ca un prunc rătăcit al lui Dumnezeu. Numai creștinismul a dat naștere unei iubiri, nemaivăzută până atunci, pentru făptură și a pricinuit inimii rana milei drăgăstoase pentru tot ce există. „Sentimentul naturii", dacă prin aceasta înțelegem atitudinea față de făptura *însăși*, nu față de formele ei, dacă vedem în el ceva mai mult decât o plăcere exterioară, subiectivă și estetică, în fața „frumuseții naturii", acest sentiment, deci, este în întregime creștin și în mod categoric nu poate fi conceput în afara creștinismului[514], căci el presupune sentimentul realității făpturii. Dar acest sentiment al naturii nu a luat și nu ia naștere în sufletele *homoiousian*-iștilor „temperați", aflați pe poziții protestante, care raționalizează totul, care favorizează rațiunea, ci apare la nevoitorii care înfrânează rațiunea, la asceții riguroși, la înfăptuitorii nevoinței, la adepții *homoousiei*.

O asemenea atitudine față de făptură nu a devenit posibilă decât atunci când oamenii au văzut nu simpla cochilie a demonilor, nu doar o emanație oarecare a Divinității și nu apariția Ei fantomatică, precum apariția curcubeului în stropii de apă, ci o creatură a lui Dumnezeu, autonomă, independentă și responsabilă, iubită de Dumnezeu și capabilă să răspundă iubirii Lui. Dimpotrivă, toate celelalte reprezentări care par a glorifica făptura o reduc în realitate la nimic; independența ei, existența ei proprie, deci autonomia ei liberă sunt pure *iluzii*. Făptura ca atare nu este absolut nimic și reali nu sunt decât demonii sau „substanța" aflată la baza acestui nimic, o substanță necunoscută și implacabilă; dar și demonii și substanța, neavând „temeiul de sine" al iubirii trinitare, nu sunt absolute și, de aceea, sunt iarăși iluzorii. Orice concepție despre lume situată în afara creștinismului este acosmică și ateistă în esența sa profundă: pentru ea nu există nici Dumnezeu, nici lumea.

„Dumnezeu nu poate înceta a fi Dumnezeu, așa cum triunghiul nu poate face ca suma unghiurilor sale să nu mai fie egală cu suma a două unghiuri

drepte"[515]; egoismul divin, iată ce l-a transformat pe Dumnezeu în demon. Dimpotrivă, ideea creştină de Dumnezeu ca Iubire Esenţială, ca Iubire în interiorul Sinelui Său şi, de aceea, în afara Sa, ideea de smerenie a lui Dumnezeu, de auto-kenoză a lui Dumnezeu, manifestată mai întâi în creaţia lumii, adică în punerea alături de Sine a unei existenţe autonome, în dăruirea libertăţii de a se dezvolta conform legilor proprii şi, prin urmare, în limitarea benevolă a Lui Însuşi, deci ideea de smerenie a lui Dumnezeu, ideea de auto-micşorare a lui Dumnezeu, spun, a permis pentru prima oară să se recunoască şi că făptura este independentă şi, în consecinţă, responsabilă moral faţă de Dumnezeu. În lumea antică nu putea exista ideea de responsabilitate morală a făpturii faţă de Dumnezeu pentru că nu exista ideea libertăţii făpturii. Hristos a împins ideea de smerenie a lui Dumnezeu până la limita sa extremă: Dumnezeu, intrând în lume, lasă deoparte imaginea slavei Sale şi ia chipul făpturii Sale (*Filipeni* 2, 6-8), se subordonează legilor de viaţă ale făpturii[516], nu violează cursul lumii, nu doboară lumea cu fulgerul şi n-o surzeşte cu tunetul, cum concepeau păgânii aceste lucruri (să ne amintim măcar de Zeus şi Semele), ci doar luceşte în faţa ei ca o lumină sfioasă, atrăgând spre Sine făptura păcătoasă şi obosită, îndemnând-o la înţelepciune, dar nepedepsind-o. Dumnezeu iubeşte făptura Sa şi suferă pentru ea, suferă din pricina păcatului ei. El întinde mâinile spre făptura Sa, o roagă, o cheamă, aşteaptă să vină la El fiul rătăcit. Iar omenirea, aflată în fruntea făpturii, este responsabilă pentru ea faţă de Dumnezeu, la fel cum un om este responsabil pentru altul.

Desigur, aici nu este exprimată exact ideea dogmatică; dar am procedat aşa cu bună intenţie, pentru că astfel trăirile sunt prezentate într-o formă mai grosieră, deci mai vizibilă.

Speranţa mântuirii şi înnoirii făpturii, sentimentul chinuitor al responsabilităţii libere faţă de făptură, mila acută pentru ea, conştiinţa profundă a propriei neputinţe, neputinţă rezultată din păcat şi necurăţie, invadează răscolitor sufletul ascetului, ajungând până la izvorul ascuns al lacrimilor. Noi, cei răscumpăraţi, care am primit totul de la Dumnezeu şi suntem îngropaţi în păcat, adeseori nici măcar nu mai vedem lumea din cauza acestui păcat, deşi „Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea" (*Ioan* 3, 16-17); deşi Hristos, chiar în momentul triumfal al vieţii Sale pământeşti, le-a poruncit ucenicilor Săi: „Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura, πάσῃ τῇ κτίσει" (*Marcu* 16, 15); deşi avem „nădejdea... care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer, ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν" (*Coloseni* 1, 23); deşi „făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu, căci făptura a fost supusă deşertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde, pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi de robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum. Şi nu numai atât, ci şi noi, care avem pârga Duhului, şi noi înşine suspinăm în noi, aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (*Romani* 8, 19-23).

„Iubirea naturii... Dar ascetismul, dar fuga de natură?" auzi obiecţii ale oamenilor de lume. Drept răspuns, afirm anticipat că în literatura laică spiritul ascetismului creştin a rămas cu totul neînţeles şi ceea ce se spune despre el este superficial şi nefundat. Cuvintele scriitorilor laici despre exerciţiul spiritual, în marea lor majoritate, sunt vorbe „jalnice", de altfel provocate, în parte, de nepriceperea adversarilor lor ecleziastici şi, în parte, de imposibilitatea de a vorbi despre experienţa ascetică *în afara* experienţei înseşi. De aici provine faptul că de obicei nu se observă diferenţa esenţială dintre ascetismul creştin şi cel al altor religii, mai ales al hinduismului. Desigur, nu este dificil de „demonstrat" identitatea acestora, de comparat câteva cuvinte disparate şi expresii luate din context. Dar cine a pătruns în esenţa lăuntrică a acestor tipuri de ascetism va spune că nu există nimic mai contrar decât ele. Acel ascetism este o fugă, acesta este o stratagemă; acela este trist, acesta este plin de bucurie. Acela se bazează pe vestea rea despre răul care domină în lume; acesta, pe vestea bună despre biruinţa asupra răului din lume. Acela dă superioritate, acesta – sfinţenie. Acela izvorăşte din om, acesta de la Dumnezeu. Aceluia îi repugnă făptura, deşi tinde fără voie spre răul ei, urmărind să capete puteri magice asupra ei; acesta este îndrăgostit de făptură, deşi urăşte păcatul care o roade, şi ascetul nu are nevoie de puteri magice, pentru că făptura curăţită prin har va scutura jugul heteronomiei păcatului şi va putea trăi singură, după modelul de existenţă care i s-a dat dintotdeauna. Pentru acel ascetism totul este fantomatic şi sublim pe din afară, pe când în interior este imund şi plin de putregai; pentru acesta, totul este plin de realitate, iar frumuseţea vizibilă este „tină" şi putreziciune faţă de ceea ce se ascunde în tainiţele făpturii create de Dumnezeu. Pentru acel ascetism făptura este aservită cauzei sale; pentru acesta, ea se determină în mod liber în raport cu Creatorul şi Tatăl. Pentru acel ascetism moartea este un element constitutiv al vieţii făpturii; pentru acesta, ea e o nebunie, un fenomen contingent, retezată de la rădăcină de către Hristos. Acel ascet pleacă pentru a pleca, se ascunde; acesta pleacă pentru a deveni curat, pentru a o învinge. Acela închide ochii la făptură; acesta se străduieşte să şi-i limpezească, pentru a vedea mai clar. Nu există nimic mai opus decât aceste două tipuri de ascetism. Disperarea şi triumful, deprimarea şi bucuria, iată ce se distinge de la bun început[517].

Dar cu cât nevoinţa este mai profundă, cu atât mai clar se observă aceste elemente specifice ale atitudinii creştine faţă de făptură în general şi faţă de om în special. Creştinul care nu acceptă nevoinţa până la sfârşit, care continuă să rămână „din lume"[518], creştinul care nu este capabil şi nu caută să fie „mai presus de vărsarea lumii"[519] poate huli făptura lui Dumnezeu, se poate strâmba cu dezgust la unul sau altul dintre fenomenele naturale, fiindu-i silă de el. Vezi şi tu că intelectualitatea este cea căreia îi repugnă căsătoria. *Sonata Kreutzer* a lui L. Tolstoi, această operă tipic intelectuală, nu este în acelaşi timp şi noroi, şi blasfemie? Oare atitudinea condescendent-dezgustată şi, în esenţă, murdar-scârbită faţă de trup din partea oamenilor cu o concepţie „ştiinţifică" despre lume nu neagă acest trup în profunzimea sa tainică, în rădăcina sa mistică? Ascetismul nu este recunoscut pentru că

esența lui este ideea de îndumnezeire[520], este ideea – îndrăznesc să utilizez o expresie compromisă de eretici – de *trup sfânt*.

Intelectualii îi reproșează concepției ecleziastice un dualism metafizic și nu observă că aruncă asupra Bisericii minciuna propriului *lor* dualism[521]. Or, teologia patristică, într-o manieră foarte netă, dezvoltă adevărul că viața veșnică nu este numai a sufletului, ci și a trupului; astfel, după Sf. Grigorie de Nyssa, ἡ ζωὴ αὕτη οὐ τῆς ψυχῆς ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος[522]. Nu doar „sufletul creștinului" devine „părtaș naturii divine, κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται"[523], ci și trupul; omul se unește cu Dumnezeu spiritual și trupește. Cum spune Simeon Noul Teolog, „*homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur*"[524] etc. Curăția inimii deschide privirea asupra lumii de sus și, astfel, îl structurează pe om în întregime. Se luminează sufletul, se luminează și trupul; sufletului sfânt îi este conjugat și un trup sfânt.

Stâlpii concepției ecleziastice despre viață, Sf. Irineu de Lyon, Sf. Metodiu al Patarelor, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Hrisostom și mulți alții au exprimat această idee cu atâta claritate și o susțin cu asemenea fermitate, încât cititorul care privește ascetismul cu ochii scriitorilor laici care vorbesc despre ascetism sau din ignoranță, sau din rea-voință la adresa Sfintei Biserici, acest cititor, deci, nu poate să nu rămână stupefiat.

Ideea de trup sfânt...

O servesc posturile; și din aceeași pricină lăuntrică, în virtutea căreia sunt respinse posturile, intelectualitatea *se rușinează* de mâncare. O face sincer, și groaznic e tocmai faptul că o face sincer. Intelectualul nu se pricepe nici să mănânce, nici să guste, nu știe nici măcar ce înseamnă să guste, ce înseamnă mâncarea *sfințită*; nu „gustă" darul lui Dumnezeu, nici măcar nu „mănâncă" mâncarea, ci „înfulecă" substanțe chimice. Se îndeplinește o simplă „funcție fiziologică", animalică, chinuitor de rușinoasă; și această „funcție" le repugnă, se rușinează de ea. Se rușinează și totuși o fac; iată de ce intelectualul mănâncă și se căsătorește cu cinism, provocator, atentează la pudoarea lui și a altuia. Nu are în suflet liniște și pace, ci doar agitație și deprimare; este primul semn al sufletului lipsit de har, nerecunoscător față de viață, care refuză darul neprețuit al lui Dumnezeu, care dorește cu orgoliu să reorganizeze *în felul lui* întreaga existență.

Pentru a marca în ce măsură această repulsie a simțirii intelectuale a lumii sau, mai degrabă, a nesimțirii intelectuale a lumii este diferită de atitudinea bisericească, voi aminti câteva canoane referitoare la viața trupului, adică reguli bisericești ce stabilesc atitudinea credinciosului față de *trup*, subliniind că această expresie a conștiinței bisericești nu este dată de cine știe ce eudemoniști, ci de asceți și de luptătorii pentru ideea ascetismului.

Iată canoanele Sfinților Apostoli[525]:

„*Canonul 5*. Episcopul sau prezbiterul sau diaconul să nu-și alunge soția sub pretextul pietății. Și dacă o alungă, va fi excomunicat din comuniunea bisericească; dacă se încăpățânează, va fi scos din cinul preoțesc".

„*Canonul 51*. Dacă cineva, un episcop sau prezbiter sau diacon sau alt cin bisericesc se ferește de căsătorie și de carne și vin și asta nu întru fapta abținerii, ci din silă, uitând că totul e foarte bun și că Dumnezeu, creându-i pe oameni, i-a făcut bărbat și femeie, astfel că acela hulește și clevetește creația, sau se va îndrepta, sau va fi scos din cinul preoțesc și excomunicat din Biserică. La fel se va proceda și cu mirenii".

Și mai ferme sunt canoanele Sinodului local de la Gangra. „Sinodul care a avut loc la Gangra, în cadrul mitropoliei din Paflagonia, relatează Zonaras și Balsamon[526], a fost după întâiul Sinod de la Niceea, împotriva unui oarecare Eustațiu și a complicilor lui care, clevetind căsătoria legitimă, spuneau că nici un om căsătorit n-are speranța în mântuire de la Dumnezeu. Dându-le crezare, bărbații își alungau soțiile și femeile își părăseau bărbații, voind să trăiască o viață castă; apoi, nesuportând viața neprihănită, cădeau în preacurvie. Adepții lui Eustațiu împânzeau și alte învățături contrare tradiției Bisericii și obiceiului, își însușeau ofrandele bisericești, iar soțiile se îmbrăcau la ei în straie bărbătești și își tăiau părul. De asemenea, porunceau să se țină post și în zilele de duminică, iar posturile stabilite de Biserică le respingeau și mâncau, respingând carnea, iar în casele oamenilor căsătoriți nu voiau nici să se roage, nici să se împărtășească, le întorceau spatele preoților căsătoriți și disprețuiau, ca fiind necurate, locurile în care se aflau rămășițele mucenicilor și îi condamnau pe acei care aveau bani și nu îi împărțeau, spunând că pentru ei nu mai poate fi speranță de mântuire; mai prescriau și învățau încă multe alte lucruri. Așadar, împotriva lor Sfinții Părinți, adunându-se, au statornicit canoanele care urmează..."

Iată câteva dintre aceste reguli[527]:

„*Canonul 1*. Dacă cineva condamnă căsătoria și îi repugnă femeia credincioasă și pioasă, care se împreunează cu soțul ei, dacă o dojenește spunându-i că n-ar putea ajunge în împărăție, acela să fie anatema".

„*Canonul 4*. Dacă cineva judecă despre un prezbiter căsătorit că nu se cuvine să se împărtășească din darurile aduse de acesta la liturghia pe care o săvârșește, anatema asupra lui".

„*Canonul 9*. Dacă cineva rămâne cast sau se abține de la căsătorie pentru că îi repugnă și nu de dragul bunătății și sfințeniei castității, să fie anatema".

„*Canonul 10*. Dacă cineva dintre cei caști, în numele Domnului, se va crede mai presus de cei căsătoriți, să fie anatema".

„*Canonul 14*. Dacă vreo femeie, repugnându-i căsătoria, vrea să-și părăsească bărbatul și să plece, să fie anatema".

Și multe altele. Asemenea anateme au fost puse și asupra celor care condamnă straiele din mătase și pe cele „frumoase", asupra celor cărora le repugnă carnea, asupra celor care își scornesc arbitrar posturi duminica etc.[528]

Iată exemple ale felului cum Biserica privește viața dată de Dumnezeu și manifestările ei. Intelectualul, omul rațiunii, care trăiește *homoiousia*, „iubește" cu vorba lumea întreagă și consideră *totul* „firesc", dar în realitate urăște *întreaga* lume în viața ei *concretă* și ar vrea s-o distrugă pentru a pune în locul ei noțiunile rațiunii *sale*, adică, în esență, eul său care se afirmă singur; și îi repugnă tot ce e firesc, deoarece firescul este viu și, de aceea, concret, imposibil de cuprins în noțiuni, iar intelectualul nu vrea să vadă pretutindeni viața, ci doar artificialul, doar formule și noțiuni, pretinzând în plus ca acestea să fie *ale lui*. Secolul al XVIII-lea, care a fost prin excelență secolul intelectualității, numit nu fără temei „Secolul Iluminismului" – desigur, al „iluminismului"

intelectual –, și-a stabilit în mod conștient drept scop: „Totul să fie artificial, nimic natural!". Natură artificială, sub forma grădinilor tunse, moravuri artificiale, statalitate artificială, revoluționară, religie artificială. Kant, acest mare reprezentant al intelectualismului, a încununat această aspirație spre artificial și mecanic, fără să aibă (de fapt, nici nu putea avea, conform concepției lui) *nimic* natural în el, începând cu deprinderile de viață și terminând cu principiile superioare ale filozofiei. Dacă doriți, această mecanizare a întregii vieți are o latură a ei, teribilă și grandioasă, adierea lui Lucifer căzut; iar toate aceste născociri, desigur, se mențin totuși doar prin acel *spirit creator* pe care îl fură de la *viața* dăruită de Dumnezeu. Același lucru trebuie să-l spunem și despre contemporanii care desăvârșesc doctrina lui Kant.

Cu totul altfel privește viața ascetul „înțelept". Deși nu consideră că ordinea existentă ar fi „naturală", ci că este o pervertire a naturii, el iubește lumea cu o dragoste autentică, și murdăria care a copleșit-o o suportă cu îndurare și o acoperă cu blândețea sa. „Iubindu-i pe toți oamenii, cum spune avva Talasie[529], el nu iubește nimic din ce este omenesc", adică din ceea ce îi este propriu omenirii păcătoase; dezvoltând această idee după concepția Sfinților Părinți, putem spune că „iubind întreaga făptură, el nu iubește nimic din ce-i al făpturii", adică din ce-i este propriu făpturii decăzute. Nimic nu trebuie să-l dezguste și să-l irite, nici măcar propria persoană și propriile slăbiciuni[530]. Bunătatea sufletului, care, de altfel, nu exclude uneori nici mânia sfântă, dar fără iritare, fără nervozitate, fără ieșiri isterice – iată care este dispoziția sufletească egală cu sine și constantă a ascetului. El trăiește cumpătat și pașnic, îndeplinindu-și, precum soarele, nevoința[531].

Și cu cât mai sus se înalță ascetul creștin pe calea sa, în lumea de sus, cu atât mai clar se luminează ochiul lui lăuntric, cu atât mai profund coboară Duhul Sfânt în inima lui, cu atât mai limpede vede ascetul miezul interior și nespus de prețios al făpturii, cu atât mai viu se aprinde în sufletul său mila față de pruncul rătăcit al lui Dumnezeu. Iar atunci când asupra sfinților, în elanurile lor sublime de rugăciune, cobora Duhul, ei erau luminați de o dragoste orbitoare și strălucitoare pentru făptură. Însăși Preasfânta Stăpână i-a descoperit unuia dintre aleșii ei că „pustnicia înseamnă a te consacra rugăciunii pentru lumea întreagă"[532].

Ascetismul ca fapt istoric este continuarea directă a harismatismului; în esență, asceții sunt harismaticii timpurilor noi, iar harismaticii au fost cei dintâi asceți. Legătura dintre pneumatoforie și ascetism este neîndoielnică[533]. Și tocmai printre harismatici și asceți se pot găsi exemplele cele mai frapante ale acelui sentiment pe care nu mă pricep să-l numesc altfel decât îndrăgostire de făptură.

Iată de ce în *Canonul cel Mare al cuviosului părintelui nostru Andrei Criteanul și Ierusalimiteanul*, adică în momentele de fermă pocăință și autobiciuire, când latura ascetică a ortodoxiei ajunge în punctul ei maxim, conștiința ne biciuiește amintindu-ne fărădelegea comisă față de *trup*:

„O, cum m-am luat la întrecere cu Lameh,
ucigându-mi sufletul ca pe un bărbat,
mintea ca pe un tânăr,

trupul ucigându-mi-l ca pe fratele meu,
precum Cain ucigașul dintâi, cu pornirile mele cele pătimașe"[534].

Este unul dintre nenumăratele strigăte scoase de sufletul care se căiește. Pervertirea organismului făpturii este considerată drept un mare păcat, iar trupul este numit *frate*, la fel cum, multe secole după aceea, Francisc de Assisi i se adresa trupului său numindu-l „frate asin" și la fel cum cuviosul Serafim din Sarov numea trupul „*prietenul* nostru": „Nu trebuie, spunea el, să iei asupra ta nevoințe peste măsură; trebuie să ne străduim ca *prietenul* nostru, trupul, să fie credincios și capabil de săvârșirea virtuții".

Este aceeași idee care, în alt ton, răsună în rânduiala înmormântării:

„Plâng și mă tânguiesc
când mă gândesc la moarte
și văd frumusețea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând
fără chip și fără suflare"[535],

sau încă:

„Plâng și mă tânguiesc
când mă gândesc la moarte
și văd în mormânturi zăcând
frumusețea noastră, zidită după chipul lui Dumnezeu,
fără formă, fără slavă, fără înfățișare,
ἴδω... τὴν κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα ἄμορφον
ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος[536].

Ce minune, ce taină este aceasta, ce s-a făcut cu noi?
Cum ne-am dat stricăciunii?
Cum ne-am înjugat cu moartea?".

Sau încă:

„*Chipul slavei Tale negrăite sunt*
deși port rănile păcatelor,
εἰκὼν εἰμὶ τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πλασμάτων"[537].

Care este această frumusețe zidită după chipul lui Dumnezeu, ἡ κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότης? Din cântarea citată rezultă, fără îndoială, că este cea care zace în „mormânturi", fără chip, fără formă, pervertită. *Trupul* nostru este această frumusețe, acest chip al slavei negrăite a lui Dumnezeu, εἰκὼν ἀρρήτου δόξης. Aceasta este înțelegerea liturgică a chipului lui Dumnezeu, care, trebuie s-o spunem, îi este proprie și poporului rus și care s-a exprimat cel mai evident în lupta unanimă împotriva rasului bărbii[538]; această înțelegere a chipului lui Dumnezeu își găsește confirmarea în literatura patristică. Astfel, Tertulian[539] și Fericitul Augustin[540] vedeau chipul lui Dumnezeu din om, asemănarea omului cu Dumnezeu, tocmai în *trupul* omului.

De altfel, aceste citate sunt luate la întâmplare. S-ar putea scrie o carte întreagă despre ideea de trup ca principiu absolut prețios în literatura liturgică. Nici până acum nu avem o teologie liturgică, adică o sistematizare a ideilor teologice pe care le cuprinde cultul nostru. Și tocmai aici este conștiința vie de sine a Bisericii, pentru că liturghia este *floarea* vieții Bisericii și, totodată, rădăcina și sămânța ei. Ce bogăție de idei și de noțiuni noi în

domeniul dogmaticii, ce abundență de profunde observații psihologice și de indicații morale ar putea colecționa de aici chiar și un cercetător nu prea perseverent! Da, teologia liturgică își așteaptă artizanul.

Dumnezeu și lumea, duhul și trupul, fecioria și căsătoria sunt antinomice, se află unele față de altele într-o relație ca de la teză la antiteză. Pentru o privire religioasă superficială, această antinomie ar putea trece aproape neobservată; în esență, astfel sunt reduse la zero și teza, și antiteza. Cine nu a fost luptat și nu are în spatele lui o nevoință săvârșită nu înțelege nici frumusețea lăuntrică a tezei, nici a antitezei. Astfel, pentru o credință lipsită de profunzime, desfrânarea este ceva de felul căsătoriei, iar căsătoria se deosebește prea puțin de desfrânare: ambele sunt reduse la un fel de semi-căsătorie, de semi-desfrânare: doar nu degeaba *o parte* a acestei lumi religioase lipsite de profunzime este numită „societate", dar pe drept ar trebui să se numească nu „lumină" și nici „întuneric", ci „semi-societate"*; întreaga intelectualitate, în esența ei mistică, nu este decât *„demi-monde"* – sau, cel puțin, adevăratul ei suveran, cel care dă tonul, este această *„demi-monde"*. Acesta este sentimentul inevitabil al sufletelor care s-au lipit de pământ.

Dar pe măsura spiritualizării persoanei, în conștiință apare frumusețea unuia sau altuia dintre termenii antinomici; aceasta se ascute, teza și antiteza devin tot mai puțin compatibile în rațiune, se exclud reciproc tot mai radical dar, în același timp, pentru conștiința religioasă superioară, antinomia se dovedește a fi o valoare spirituală lăuntric-unică, lăuntric-integră. Oricare ar fi jumătatea de antinomie pe care o acceptă ascetul spiritualizat, celălalt termen al ei de polaritate complementară se fixează în conștiință cu o forță direct proporțională cu înălțimea spirituală a receptorului. În particular: numai fecioria autentică este capabilă să înțeleagă în întregime importanța căsătoriei. Înălțimea poate fi apreciată numai de la înălțime; munții cresc în fața ochilor noștri pe măsură ce urcăm tot mai sus pe culmea de vizavi. La fel, numai de la înălțimea unei conștiințe feciorelnice poate fi înțeleasă sfințenia căsătoriei și modul cum se diferențiază ea *calitativ* de desfrânare; numai o feciorie autentică, harică înțelege căsătoria nu ca „instituție" a vieții civile, ci ca un așezământ ale cărui începuturi se trag de la Dumnezeu. Și dimpotrivă, numai o căsătorie curată, numai o conștiință harică a căsătoriei permite să se înțeleagă importanța fecioriei: numai un om căsătorit înțelege că monahismul nu este o „instituție" a structurii ecleziastico-juridice, ci un așezământ al lui Însuși Dumnezeu, care se deosebește *calitativ* de burlăcie. Acestea sunt valabile și pentru alte laturi ale vieții trupești[541].

Să trecem acum la problema generală a fâpturii. Apare aceeași antinomie. Dau câteva exemple concrete.

De pildă Origen, ascetul numit „Adamantinul" pentru nevoințele sale, care nu cheltuia mai mult de 4 oboli (aprox. 15 copeici) pe zi și asta în Alexandria, unde viața era scumpă, un ascet care adeseori veghea și

* În original, joc de cuvinte bazat pe pluritatea de sens a vocabulei *svet*, care poate însemna și lumină, și lume, și (înalta) societate (n.t.).

postea riguros, înduhovnicitul înduhovniciților, și care, cum se spune, de dragul Împărăției Cerurilor, chiar s-a castrat. Completarea *rațională* a celor spuse ar trebui să fie ura pentru făptură. Dar nu se întâmplă așa în antinomicitatea vitală și vie. Ascultă-l! (Îți amintesc doar că, în opinia lui Origen, aștrii cerești sunt trupurile îngerilor care au acceptat de bunăvoie să se supună deșertăciunii de dragul servirii procesului cosmic și restaurației universale):

„Privește acum, aproape că strigă ascetul-filozof[542], într-un entuziasm al rugăciunii, privește acum aceste ființe (aștrii cerești), supuse deșertăciunii nu de bunăvoie, ci după voința Celui care le-a supus, care se află în nădejdea făgăduinței, și gândește-te dacă nu cumva li se poate aplica următoarea exclamație a lui Pavel: «Doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, și aceasta e cu mult mai bine» (*Filipeni* 1, 23). În tot cazul, eu cred că la fel ar putea să spună și Soarele: «Doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, și aceasta e cu mult mai bine». Dar Pavel mai adaugă: «Dar este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup» (*Filipeni* 1, 24). Și Soarele, într-adevăr, poate spune: «E mai de folos să zăbovesc în acest trup ceresc și luminos de dragul revelației fiilor lui Dumnezeu». Aceleași lucruri trebuie să le gândim și despre lună și despre stele. Acum să vedem ce înseamnă libertatea făpturii și despărțirea de sclavie. Când Hristos va da împărăția lui Dumnezeu și Tatăl, atunci și aceste ființe însuflețite, împreună cu întreaga împărăție, vor fi date cârmuirii Tatălui. Atunci «Dumnezeu va fi totul în toate»; dar aceste ființe țin de «toate»; de aceea Dumnezeu va fi și în ele, ca și în toate".

Îmi vine în memorie încă un exemplu: „Soarele să nu apună peste mânia voastră" (*Efeseni* 4, 26), le scria apostolul Pavel efesenilor. Iată ce explicație pătrunzătoare dă cuvintelor apostolului Sf. Antonie cel Mare: „Și nu numai peste mânie, susține nevoitorul, ci peste orice păcat al nostru, deoarece *soarele ne poate osândi* pentru fapta de peste zi, pentru gândul nostru cel rău"[543].

Iată și un sfânt din Abisinia, Jafkeran-Egzie din Guguben[544], „steaua preacurată și luminoasă", cum este numit în *Viața* lui:

„În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, începem cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos să scriem viața și nevoințele, și munca, și înfrânarea nu numai de pâine și apă, ci și de la vorbe deșarte, care omoară sufletul. Și să ne aducem aminte de bogăția răbdării, arătată oamenilor, și ce a săvârșit el în taină cine să știe decât Ziditorul său? Noi vom povesti bunătatea părintelui nostru, sârguitorul în fapte Jafkeran-Egzie. Nu vom ajunge la jumătatea ei, ci vom descrie doar ce ne-a venit pe limbă sau ne-a sărit în ochi, cum spune Cartea Pildelor: «Este o mare ale cărei lungime, lățime și adâncime nu sunt cunoscute, și a venit o pasăre, care se numește 'Ewit, cea mai mică din toate neamurile de păsări. Ea a venit în zbor și a băut din această mare». O, iubiților, oare se va goli marea din cauză că a băut pasărea? Așa nu se golește și nu se deșartă viața acestui călugăr avvă, care este steaua evanghelică, fruntea stelelor strălucitoare, blând la inimă, *a cărui lacrimă era aproape de ochii lui pentru iubirea lui Dumnezeu, căci îl durea inima de toate, de oameni, de dobitoace și chiar de viermi*". „Cu adevărat, se spune în alt loc al *Vieții*, îl avem pe părintele nostru avva Jafkeran-Egzie, rugător pentru noi, și nu numai pentru noi, ci pentru întregul univers; pentru rege și pentru mitropolit,

ca să le dea credința ortodoxă: creștinilor, s-o păstreze, păgânilor – să se convertească, întregii făpturi să i se dăruiască milă și îndurare... Și îl cinsteau regii, makvanenii, seiumii pentru sărăcia și pustnicia lui. *Era înfricoșător pentru ei, ca un leu fioros.* Pe toți cei care veneau la el îi mângâia spre bine. Casa lui era deschisă pentru toți. Nevoințele lui erau cele mai aspre... Postea zile și nopți întregi... A respins lumea de aici ca s-o capete pe cea de dincolo, și-a astupat urechile ca să nu audă cuvinte deșarte, și-a astupat ochii ca să nu zărească deșertăciunea, dorind să vadă fața lui Iisus, Mirele Ceresc, și să audă limpede dulcele Său glas. A încetat să mai vorbească cu oamenii, căci se simțea atras de dragostea pentru Dumnezeu" și cu cei veniți la el se înțelegea numai prin semne sau cu ajutorul alfabetului. „Pe urmă, povestește *Viața*, a început să facă grele nevoințe, muncind, veghind, rugându-se, bătând mătănii, postind deseori în rugăciune, iar lacrimile îi curgeau șiroaie; se înfrâna și își stăpânea limba. Oasele șoldurilor i s-au micșorat, pielea capului i s-a tăbăcit și ochii i s-au întunecat de mulțimea lacrimilor, picioarele i s-au îngreunat de prea mult stat fără să se așeze, s-a uscat cu totul, deoarece uitase de mâncare și băutură. Fraților, acestea le făcea la vedere, dar ce săvârșea el în taină nu știe nimeni, decât Ziditorul lui. În aceste trude și-a petrecut șase ani. Apoi a pornit prin țara lui Hamel și s-a urcat pe muntele numit Aifarba. Aici a trăit un an, hrănindu-se cu ierburile pustiei, cu poamele copacilor și cu rădăcini." În restul vieții lui, „pe an, mânca trei măsuri (*efa*), dar nu de pâine, ci de semințe de iarbă, și numai Dumnezeu, Creatorul lui, știe dacă mânca el sau nu". Trei ani nu a băut apă (să nu uităm că pe arșiță setea este foarte chinuitoare), mulțumindu-se să moaie în apă trei fire de buruiană, pe care și le storcea în gură în timpul prânzului. „În zilele cu ploaie, curăța o piatră și bea puținul care se scurgea de pe ea." „Încă o nevoință duhovnicească: postea câte 40 de zile fără să bea și fără să mănânce nimic, nici măcar frunze, cu excepția sâmbetei. Așa a postit de trei ori câte patruzeci de zile. Pricepe, omule, dacă ai minte: de trei ori câte 40, nu vor fi fiind 120 de zile? Și asta, cum ți-am spus, nu de-a lungul unui an, ci trei ani la rând." „Încă o nevoință duhovnicească: Jafkeran-Egzie făcea câte 7 mii de închinăciuni pe oră, se învârtea precum o roată, iar numărul închinăciunilor ajungea la 42.000. Nu știa de postul de trei zile, ci doar de cel de patru, cinci zile și postea chiar cu săptămânile." O dată s-a dus pe „insula Galela, un loc pustiu, fără oameni. Aici a trăit în post, rugăciune și lacrimi trei ani, slăvindu-l pe Dumnezeu, s-a înfrânat trei ani, neavând pe cineva de ajutor nici la tăiatul lemnelor, nici la cărat apă, nici ca mângâiere, ducându-și existența ca unul fără trup".

Astfel au fost nevoințele acestui om, pe care *îl durea inima pentru viermi*, care se ruga pentru făptură. Transcriu o povestire foarte semnificativă, din care reiese atitudinea sfântului față de făptură.

„Mai ascultați iară, ne invită *Viața*, ceva din măreția acestui extraordinar avva Jafkeran-Egzie, steaua preacinstită. Era pe atunci un monah, un sfânt al lui Dumnezeu, cu numele de Zaharia. Trăia pe insula Galela, unde a sălășluit cândva Sf. avva Jafkeran-Egzie. Se contemplau unul pe altul cu ochii duhovnicești și se iubeau foarte mult. O dată s-au înțeles, zicând: «Să ne întâlnim pe lacul Asaf, eu venind din Guguben, tu din Galela, ca să ne mângâiem unul pe altul întru slava lui Dumnezeu». Și au fixat ziua. Și iată, s-a ridicat admirabilul Jafkeran-Egzie în Dabra Guguben și s-a încălțat. S-a ridicat și Sfântul lui Dumnezeu Zaharia pe insula Galela și s-a încălțat. Și amândoi, ca pe uscat, au pornit pe lac prin puterea Domnului Dumnezeului lor, s-au întâlnit în mijlocul lacului și s-au îmbrățișat duhovnicește. Avva Zaharia s-a descălțat de sandale și le-a scuturat de praf; s-a descălțat și Jafkeran-Egzie și și-a găsit sandalele un pic umezite. I le-a arătat avva Jafkeran lui avva Zaharia spunând: «Fratele meu iubit, de ce sandalele mele sunt ude, iar de pe ale tale văd că scuturi praful? Spune-mi, te rog, iubitul meu». I-a răspuns Zaharia zicând: «Părinte, ridică-te, să ne rugăm Domnului Dumnezeului nostru ca să ne dezvăluie de ce s-a găsit umezeală pe sandalele tale». Auzind aceasta, avva Jafkeran-Egzie a spus: «Fie cum zici tu». S-au ridicat amândoi și s-au rugat. După rugăciune, avva Zaharia i-a spus lui avva Jafkeran-Egzie: «Părinte, nu datorită vredniciei mele mi s-a descoperit aceasta, ci pentru înălțimea rugăciunii tale. *Sandalele tale au fost umezite de apă pentru că tu ai ascuns boabele de orz ca să nu le mănânce păsările, pe când Dumnezeu este îndurător și se îngrijește de toată făptura, dându-i hrană. De aceea ai găsit umezeală pe sandalele tale»*. Auzind avva Jafkeran-Egzie aceasta, i-a spus lui avva Zaharia: «Tu, părinte, roagă-te pentru mine». Și-au petrecut în discuții timpul până la amiază, după care s-au întors la mănăstirile lor. Admirabilul avva Jafkeran-Egzie *a încetat să mai ascundă de păsări* boabele de orz și a continuat să se roage pentru aceasta. Peste câteva zile, s-a ridicat Sfântul avva Jafkeran-Egzie, s-a încălțat cu sandalele, ca mai înainte, înțeleși duhovnicește asupra zilei când se vor întâlni. Și s-a ridicat avva Zaharia din insula Galela, și-a luat sandalele în picioare, ca mai înainte. Și au pornit amândoi pe lac ca pe uscat și s-au întâlnit tot în locul acela. Și descălțându-se amândoi de sandale, le-au scuturat de praf, iar sandalele Sfântului avva Jafkeran-Egzie nu mai erau umede..."

Este una dintre numeroasele istorisiri din *Viețile* asceților. Mai în fiecare dintre ele este înfățișată viața sfântului în sânul naturii, „cu fiarele", felul cum sălbăticiunile i se supun și cum sfântul se îngrijește de ele; sunt frecvente minunile supunerii fiarelor sălbatice, care îi slujesc pe asceți[545]. „*A trăit cu fiarele*" – în aceste puține cuvinte, care se întâlnesc atât de des în *Viețile* sfinților asceți, se exprimă întreaga esență a vieții noi, împăcate, restabilite la un loc cu întreaga făptură. Iată adevăratul „hiliasm", la care nici măcar să viseze nu îndrăznesc adepții moderni ai falsei idei hiliastice. Dar, neavând suficient spațiu, nu mai dau și alte exemple, care pot fi găsite din abundență în *Viețile* sfinților și în patericuri.

Iată-l pe Herma, harismaticul ascet roman de la sfârșitul secolului I și începutul celui de-al II-lea. *Păstorul* său este scris în întregime în tonalități ascetice și eshatologice. Dar și aici severitatea înfrânării se combină cu un curaj uimitor, pătrunzător în trăirea frumosului.

„Cel care m-a educat, așa își începe Herma *Păstorul*[546], m-a vândut unei oarecare Roda din Roma. Peste mulți ani, am reînnoit cunoștința cu ea și am început s-o iubesc ca pe o soră. După câtva timp, am văzut-o scăldându-se în Tibru, i-am întins mâna și am scos-o din apă. Văzându-i frumusețea, am reflectat

în sinea mea și mi-am zis: «Fericit aș fi dacă aș avea de soție o femeie atât de frumoasă și cu un asemenea caracter». Peste câtva timp, când mergeam spre Cumes și proslăveam lucrările lui Dumnezeu, zicându-mi cât sunt ele de mărețe, desăvârșite și puternice, am adormit în timpul unei plimbări. Și Duhul m-a răpit și m-a dus pe nu știu ce cărare, δι' ἀνοδίας τινός, pe care omul nu putea păși: locul era stâncos și apele îl făceau de netrecut. Și iată, trecând eu peste acel râu, ajung într-o vale, îngenunchez și încep să mă rog lui Dumnezeu, mărturisindu-i păcatele mele. În timp ce mă rugam, s-a deschis cerul și am văzut-o pe femeia aceea, la care râvnisem, salutându-mă cu blândețe din cer și spunându-mi: «Herma, bucură-te!». Iar eu, după ce am privit-o, îi spun: «Doamnă, ce faci aici?». Mi-a răspuns: «M-am înălțat aici pentru a depune mărturie în fața lui Dumnezeu despre păcatele tale». Îi spun: «Acum tu ești o dovadă împotriva mea?». «Nu, zice, dar ascultă vorbele pe care am de gând să ți le spun. Dumnezeu, Care trăiește în ceruri și a făcut ceea ce este din ceea ce nu este, Care a înmulțit și a mărit făptura pentru Sfânta Sa Biserică, este mâniat pe tine pentru că ai păcătuit împotriva mea.» Răspunzându-i, i-am zis: «Împotriva ta am păcătuit? În ce fel? Ți-am spus vreodată vreo vorbă necuviincioasă? Nu te-am cinstit totdeauna ca pe o zeiță? Nu m-am îngrijit întotdeauna de tine ca de o soră? De ce mă vorbești de rău, femeie? E o faptă rea și murdară!». Zâmbind, ea îmi zice: «Ți-a coborât în inimă o poftă rea. Sau nu crezi că pentru un bărbat drept nu-i un lucru rău dacă îi coboară în inimă o poftă rea? E păcat mare, zice ea. Căci un om drept gândește lucruri drepte. Și iată, datorită faptului că gândește lucruri drepte, slava lui îl susține, κατορθοῦται, în ceruri și, în orice lucrare a sa, îl are de ocrotitor pe Dumnezeu. Iar oamenii care cugetă cele rele în inimile lor își pricinuiesc singuri pieirea și înrobirea...». După ce ea a rostit aceste cuvinte, cerul s-a închis; eram cuprins cu totul de groază și mâhnire. Mi-am spus singur în sinea mea: «Dacă mi se impută acest păcat, cum mă pot mântui? Sau cum să-l îmbunez pe Dumnezeu în privința păcatelor mele depline? Sau cu ce vorbe o să-l rog pe Dumnezeu să fie îndurător cu mine?».” În timp ce se gândea astfel, Herma a avut o viziune în care Biserica i s-a arătat sub înfățișarea unei Bătrâne. Iată, în continuare, cuvintele ascetului: „Și mă salută: «Herma, bucură-te!». Iar eu, întristat și plâns, i-am zis: «Doamnă, bucură-te!». Și mi-a spus: «De ce ești trist, Herma, tu, care rabzi îndelung, care nu urăști, care râzi întotdeauna? De ce ești atât de posomorât și mâhnit?». Și i-am răspuns: «Din pricina unei preabune femei care mă acuză că am păcătuit împotriva ei». Iar ea mi-a răspuns: «Să nu fie nicidecum o asemenea povară pe robul lui Dumnezeu. Dar în tot cazul, în inima ta a coborât un gând în privința ei. Iar pentru robii lui Dumnezeu, un asemenea cuget, βούλη, aduce păcatul; căci acesta este un cuget rău și tulburător, ἔκπληκτος, împotriva Duhului atotcinstit, dar și asupra celui încercat de rău, mai ales când este vorba de Herma abstinentul, Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, care se depărtează de orice dorință rea și este plin de toată simplitatea și n-are în el pic de ură»”.

Aceasta este greșeala marelui abstinent și pneumatofor Herma, care, după cum se vede, își petrecea zilele în posturi și rugăciuni. Ea se petrece înainte de dobândirea plinătății Duhului: construirea Turnului-Biserică încă nu fusese încheiată. Dar iată, într-o nouă viziune, lui Herma i se arată, ca o anticipare profetică a viitorului, Turnul-Biserică sub forma sa desăvârșită. Purificarea ascetică a lumii s-a săvârșit, plinirea vremii a sosit. Păstorul îi arată lui Herma Construcția divină. Atunci Herma pătrunde profetic cu privirea în viitor și zugrăvește puritatea atinsă de făptură. Iată tabloul plin de degajată frumusețe al viitorului[547]:

Păstorul, care îl călăuzea pe Herma, a vrut să se retragă. Iar eu, scrie Herma, l-am înșfăcat de traistă și am început a-l conjura în numele Domnului să-mi tâlcuiască ceea ce mi-a arătat. «Trebuie să mă odihnesc puțin și îți voi tâlcui totul; așteaptă-mă aici până când mă voi întoarce.» Îi zic: «Domnule, rămânând singur aici, ce voi face?». «Nu ești singur, îmi răspunde, căci fecioarele acestea rămân cu tine.» «În cazul acesta, zic eu, dă-mă în grija lor.» Păstorul le cheamă și le spune: «Vi-l las în grijă pe omul acesta până mă întorc». Și a plecat. Iar eu am rămas singur cu fecioarele; ele erau foarte vesele și-mi arătau blândețe, mai ales patru dintre ele, cele mai respectate. Fecioarele îmi zic: «Astăzi Păstorul nu mai vine aici». «Atunci, spun eu, ce voi face?» «Până diseară, îmi răspund ele, așteaptă-l și, dacă vine, va sta de vorbă cu tine; dacă nu vine, stai cu noi până apare.» Le zic: «Îl aștept până diseară; dacă nu vine, plec acasă și mă întorc mâine dimineață». Iar ele îmi zic drept răspuns: «Ni te-a lăsat în grijă; nu poți pleca de lângă noi». «Dar unde, zic, să rămân?» «Cu noi, zic ele, o să dormi ca un frate, nu ca un soț; căci ne ești frate și noi avem intenția să locuim cu tine, că te iubim foarte mult.» Iar mie îmi era rușine să rămân cu ele. Și cea care părea să fie prima printre ele a început să mă sărute cu gingășie și să mă îmbrățișeze. Celelalte, văzând-o că mă îmbrățișează, au început și ele să mă sărute, să mă plimbe împrejurul turnului, jucându-se cu mine. Și eu, ca întinerit, am început să mă joc cu ele. Căci unele dansau, altele învârteau hore, altele cântau. Seara am vrut să plec acasă, iar ele nu m-au lăsat, m-au reținut. Și am rămas cu ele în noaptea aceea și m-am odihnit lângă turn. Căci fecioarele și-au așternut hainele de in pe jos, m-au pus în mijloc și nu făceau altceva decât se rugau. Și eu m-am rugat împreună cu ele tot timpul. Iar fecioarele se bucurau pentru că mă rugam așa. Și am rămas cu fecioarele până a doua zi dimineață. Apoi a venit Păstorul și le-a spus: «Nu l-ați supărat în vreun fel?». «Întreabă-l, zic ele, chiar pe dânsul.» Eu îi spun: «Domnule, am avut parte de o mare bucurie, rămânând cu ele». «Ce, zice, ai avut la cină?» «La cină am avut, spun eu, Domnule, cuvintele lui Dumnezeu toată noaptea.» «Te-au primit bine?» «Da, zic, bine, Domnule»”.

Astfel este biruința repurtată asupra păcatului care trăiește în trup, astfel este nevinovăția care încununează nevoința ascetică. Dar *această* nevinovăție este înaripare și spiritualizarea sexului, iluminarea lui și în nici un caz eradicarea lui asexuată și inertă; este *înflorirea* sexului, nicidecum castrarea lui. Această biruință, această inocență, această sfântă înaripare se obțin prin dobândirea Duhului, prin comuniunea cu fetele misterioase care reprezintă darurile Duhului. Plenitudinea neprihănirii nu este decât în plenitudinea Duhului, adică *la sfârșitul* nevoinței ascetice a întregii omeniri bisericești, în trupul îndumnezeit al făpturii; plenitudinea prealabilă a inocenței nu este decât în plinătatea prealabilă a Duhului, adică *la sfârșitul* nevoinței creștinului, în trupul îndumnezeit al sfântului. Sfintele *moaște*, înțelegând acest cuvânt și *ad litteram* și simbolic, sunt grăuntele uscat și parcă mort al trupului sfânt: „nu va învia dacă nu va muri”. Afirmarea de sine este în negarea de sine, conform legii supreme și spirituale a identității, la fel cum și negarea de sine se află în afirmarea de sine, conform legii identității inferioare și trupești. Așa cum pasărea Phoenix își împletește rugul de moarte și învie renăscută din flăcări, și trupul reînvie în lepădarea arzândă de sine, pentru că acest botez prin foc este doar o *față* a înnoirii spirituale, îndreptată spre păcat. Altă cale nu există. Și parcă făcându-l pe Herma să înțeleagă că imaginea purității supreme, arătată lui, este un ideal ce poate fi atins *nu*

printr-o apropiere treptată, *nu* printr-o dezvoltare continuă, ci printr-un *refuz* intermitent al aseității, Biserica insistă dinainte asupra înfrânării și chiar îi dă lui Herma prescrierea să trăiască de acum înainte cu soția sa, ca și cum aceasta i-ar fi soră[548], faptă foarte obișnuită în mediul primilor creștini, care, din cauza abuzurilor ce se strecurau aici, a fost abolită în forma ei originală și a luat ulterior aspectul monahismului.

Puritatea virginală reprezentată de Herma este *un ideal*, la fel cum și plenitudinea Duhului Sfânt este o *aspirație*. Dar reprezentanții cei mai înalți ai omenirii sfinte sunt *deja* luminați de razele Soarelui ce va să vină, ale lui Hristos Apocalipticul. Prin nevoință au dobândit ei Duhul și în darurile de har ale Mângâietorului găsesc ei putere pentru dragostea supremă față de făptură. Ei sunt „vasele alese ale Duhului"[549], „vasele pline până la margini cu har"[550]. Însuși Herma manifestă o puritate inaccesibilă omului lipsit de har. Poate că atitudini asemănătoare față de sufletele feminine înrudite să fi avut Sf. Ioan Hrisostom[551], Sf. Atanasie cel Mare. Îi mai amintesc pe Sf. Serafim din Sarov, pe Teofan Zăvorâtul[552].

Iată-l pe uimitorul avva Ioan, egumenul muntelui Sinai, care a trăit în secolul al VI-lea. *Scara* lui, mai ales prin prima ei parte, este capabilă să facă să înghețe de groază o inimă luată prin surprindere și dezordonată; este suficient să amintesc de *Cuvântul al V-lea*, unde este descrisă *Temnița* cu cele mai cumplite exerciții de penitență. În această *Scară* se află *Cuvântul al XI-lea*, cu titlul „Despre nestricăciune, neprihănire și curăție, la care cei stricăcioși ajung prin nevoință ascetică și osteneli perseverente". Aici, într-o serie întreagă de măsuri destinate să-l izoleze pe ascet, cititorul cu prejudecăți sau cel neatent poate găsi un material abundent pentru a demonstra că ascetismul este o lentă castrare a celui care îl practică[553]. Probabil că în toată literatura ascetică nu mai există o asemenea selecție de argumente în favoarea acestei demonstrații. Dar acest Ioan, cel mai riguros dintre asceții riguroși, se grăbește să-și exprime el însuși aspirațiile profunde, scriind cu entuziasm despre *sfârșitul* aproape atins al căii ascetice.

> „Cineva mi-a povestit, spune Ioan[554], despre culmea neobișnuită și cea mai înaltă a neprihănirii, παράδοξόν μοί τις καὶ ἀκρότατον ἁγνείας ὅρον ὑφηγήσατο. Căci - spune el – cineva, privind frumusețea, κάλλος (unei femei), a prins a lăuda pentru aceasta pe Creatorul; și de la o singură privire s-a cufundat în dragoste pentru Dumnezeu și din ochi i-au țâșnit șiroaie de lacrimi; și era de mirare să vezi că prăpastia pierzaniei pentru unul a devenit pentru altul motiv de încununare. Dacă întotdeauna unul ca acesta, adaugă Scărarul, în simțiri asemănătoare și-ar însuși un astfel de mod de acțiune, ar învia nestricăcios înainte de învierea universală, εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιούτοις αἴσθησιν καὶ ἐργασίαν κέκτηται, ἀνέστη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως."

Scopul nevoinței ascetice este, cum se știe, de a ajunge la nestricăciune și la îndumnezeirea trupului prin dobândirea Duhului. Astfel, această nestricăciune, în ochii celui mai sever dintre scriitorii ascetici, nu reprezintă o sterilizare lăuntrică, nu este ataraxia sau indiferența, ci dimpotrivă, sensibilitatea supremă față de frumusețea trupului, capacitatea de a te înduioșa până la lacrimi, de a plânge de încântare la vederea unui corp desăvârșit de femeie.

Nevoința chinuitoare și entuziasmul avântat se dovedesc a fi antinomic legate în problema sexului, ca de altfel și în altele.

> „Ne vom conduce, mai spune Scărarul[555], după aceeași regulă și față de versuri și cântări. Celor care îl iubesc pe Dumnezeu le este proprie capacitatea de a trezi în ei bucuria, iubirea și lacrimile întru Dumnezeu ascultând și cântecele lumești, ἐκ τῶν ἔξωθεν, și pe cele duhovnicești; celor care caută plăcerea, dimpotrivă."

Așadar, scopul aspirațiilor ascetului este de a percepe *întreaga* făptură în frumusețea ei biruitoare, primordială. Duhul Sfânt se manifestă în capacitatea de a vedea frumusețea făpturii. Văzând întotdeauna frumusețea în toate, ar însemna să „înviem înainte de învierea universală", ar însemna să anticipăm ultima revelație, a Mângâietorului.

Prin acel „cineva" de care ne vorbește Ioan Scărarul trebuie să-l înțelegem pe Sf. Nonus[556], care, din 448, a fost episcop la Edessa, apoi în Heliopolis, apoi, din 457, iarăși la Edessa și care a murit în anul 471, adică pe acel episcop Nonus care a întemeiat la Edessa primul spital al lumii vechi. Femeia despre care pomenește povestirea nu era pe atunci nici pe departe o sfântă, ci curtezana Pelaghia, celebră în toată Antiohia (unde, din întâmplare, se afla Nonus), și care, datorită luxului în care trăia, fusese poreclită Margareta, Perla. Întâlnirea dintre ea și Nonus este povestită amănunțit în *Viața cuvioasei noastre maici Pelaghia, fostă curtezană*, scrisă probabil de Iacob, diaconul bisericii din Heliopolis[557], care a fost martor ocular. Din păcate, această istorie este prea lungă pentru a o reda aici și de aceea mă limitez numai la începutul relatării diaconului Iacob:

„Sfântul arhiepiscop al orașului Antiohia, pentru unele nevoi ale bisericii, a convocat opt episcopi din orașele învecinate, printre care era și sfântul Nonus, omul lui Dumnezeu, episcopul meu, venit din Heliopolis, care m-a luat cu el, bărbat extraordinar și monah desăvârșit al mănăstirii numite Tabenise, ajuns episcop datorită vieții sale virtuoase. Iar când toți episcopii s-au adunat în biserica Sfântului mucenic Iulian, au dorit să audă de la Nonus un cuvânt de învățătură și s-au așezat cu toții lângă ușa bisericii. Iar Nonus a început să-i învețe, spunând ceea ce era în folosul și spre mântuirea ascultătorilor. În timp ce toți se minunau de sfânta lui învățătură, pe lângă ușa bisericii a trecut o femeie tare necredincioasă, o curtezană foarte cunoscută în întreaga Antiohie, a trecut cu mare mândrie, îmbrăcată cu straie multicolore, împodobită cu aur, pietre scumpe și perle; o însoțeau o mulțime de fete și tineri bine îmbrăcați, purtând coliere de aur; iar chipul ei era atât de frumos, încât mirenii, văzându-i frumusețea, nu se mai săturau privind-o. Trecând pe lângă noi, tot aerul s-a umplut de parfumuri; văzând episcopii pe nerușinata care venea, având capul descoperit și umerii goi, și-au plecat ochii în jos, oftând încet, ca și cum și-ar fi ferit ochii de un mare păcat. Iar fericitul Nonus a privit-o lung și atent, până când nu s-a mai văzut. Apoi s-a întors spre episcopi spunându-le: «Nu v-a plăcut marea frumusețe a acestei femei?». Deoarece aceștia nu i-au răspuns, Nonus și-a plecat capul și a început să plângă, adunându-și lacrimile în batistă, udându-și pieptul cu lacrimile și întrebându-i din nou dacă nu le-a făcut plăcere frumusețea aceea.

Iar ei tăceau. Nonus zice: «Cu adevărat, am învățat multe de la ea, căci Dumnezeu o va pune pe femeia asta la Judecata de Apoi și cu ea ne va osândi. Ce vă închipuiți? Câte ceasuri își petrece femeia asta în camera ei spălându-se, îmbrăcându-se, gândindu-se și îngrijindu-se ca să apară mai frumoasă decât toate în fața ochilor admiratorilor ei vremelnici? Pe când noi, având-l în ceruri pe Mirele nemuritor, pe care Îngerii vor să-l vadă, nu ne preocupăm să ne înfrumusețăm blestematul nostru suflet, care este scârnav, gol și plin de rușine; să ne străduim să-l spălăm cu lacrimi de pocăință, să-l îmbrăcăm în frumusețea virtuții, ca să se arate plăcut în fața ochilor lui Dumnezeu și să nu fie făcut de rușine și respins la nunta Mielului»".

Și mai clar este exprimată dragostea pentru făptură la cei mai mari reprezentanți ai ascetismului ortodox, la cuviosul Macarie cel Mare și la Isaac Sirul, care sunt cu adevărat stâlpi ai Bisericii. Și unul și celălalt descriu starea de elevație supremă și de maximă spiritualitate. Dacă stăm să ne gândim, s-ar putea ajunge, de aici, la concluzia că este vorba de o plutire în spațiul vid, de nemărginitul și marele Neant[558] al misticilor non-creștini. Dar nu. Tocmai aici apar concretețea și plenitudinea supremă; tocmai aici i se arată conștiinței făptura în integritatea sa, în conținutul ei veșnic, iluminată de vibrația frumuseții atotbiruitoare și nestricăcioase.

Cuviosul Macarie cel Mare a săvârșit nevoințe care par să fie mai presus de puterile omenești și de-abia și-a menținut viața în trup. Ucenicul său, Evagrie, chinuit de sete, i-a cerut o dată voie să bea apă. „Fii mulțumit că te afli la umbră, i-a răspuns starețul cel plin de iubire; mulți sunt lipsiți de această mângâiere. Sunt de-acum douăzeci de ani de când mănânc, beau și dorm doar atât cât este nevoie pentru menținerea vieții." Într-adevăr, starețul mânca puțin și doar o dată pe săptămână. Când era nevoit să ia masa cu pustnicii și aceștia îi ofereau vin, sfântul nu refuza, însă apoi, pentru o cupă de vin băută, nu bea apă o zi întreagă. Sărăcia și lipsa lui de lăcomie ajungeau până la faptul că sfătuia să se renunțe până și la acele cărți din care alții ar fi putut trage învățăminte; cu mâna lui îi ajuta pe hoți să scoată lucrurile din chilia lui. Iubirea lui nemărginită și blândețea față de toate sunt prea bine cunoscute pentru a le mai aminti[559]. Dar iată ce spune sfântul însuși despre momentele când își face simțită prezența Duhul[560]:

„Cei care se învrednicesc să devină copii ai lui Dumnezeu și să se nască de sus de la Sfântul Duh, cei care îl au în sine pe Hristos *Care le dă lumină și odihnă*, ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα, în moduri variate și diferite sunt călăuziți de Duhul, și harul acționează nevăzut în inima lor prin liniștea duhovnicească, ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Să împrumutăm însă imagini de la plăcerile vizibile în lume pentru a arăta în parte și sălășluirea harului în suflet. Se întâmplă că ei (pneumatoforii) devin, ca la un banchet împărătesc, înveseliți, strălucind de nespusă bucurie și veselie. Altădată sunt ca o mireasă *împreună-liniștită*, συναναπαυομένη, în comuniune cu mirele ei, de către liniștea dumnezeiască, ἀναπαύσει θεϊκῇ. Uneori devin precum îngerii cei fără trup, atât de ușor se simt cu trupul lor; uneori sunt parcă amețiți de băutură, înveseliți și adăpați de Duhul, în amețeala dumnezeieștilor taine duhovnicești. Uneori *parcă plâng și sunt mâhniți pentru seminția omenească și, rugându-se pentru întregul Adam, înalță plânsetul lor și tânguirea, aprinse de iubirea*

Duhului pentru omenire. Uneori se înflăcărează de atâta bucurie și dragoste de la Duhul, încât, dacă ar putea, l-ar cuprinde pe oricare om în propriul lor trup, nefăcând deosebirea între rău și bine; uneori se umilesc până într-atâta în fața oricărui om, cuprinși de înțelepciunea smerită a Duhului, încât se consideră ei înșiși mai răi și mai neînsemnați decât toți ceilalți. Uneori sunt ținuți de către Duhul într-o nespusă bucurie... Uneori sufletul se liniștește într-o anume mare tăcere și liniște, sălășluind numai în desfătare duhovnicească și mulțumire de negrăit. Uneori, într-o cunoaștere, într-o înțelepciune negrăită și într-o percepere a Duhului Necuprins, sufletul lor este înțeleptit de har, dar aceasta nu se poate exprima cu limba și cu buzele. Uneori omul devine parcă unul dintre oameni (altfel zis, «ca toți»)... Căci atunci când sufletul se apropie de desăvârșirea duhului, când se curăță cu totul de orice patimă și, pe calea unei comuniuni negrăite, se unește și se contopește cu Duhul Mângâietor, când, amestecându-se în Duhul, se învrednicește să se prefacă în Duh, atunci el devine cu totul lumină, cu totul ochi, duh, bucurie, odihnă, veselie, dragoste, îndurare, bunătate și tărie".

Și mai puternic exprimă aceleași sentimente un ascet și mai sever[561], Sf. Isaac Sirul[562].

„Desăvârșirea întregii asceze, spune el, constă în următoarele trei lucruri: pocăință, curăție și desăvârșirea sinelui. Ce este pocăința? Lepădarea de cele mai dinainte și părerea de rău. Ce este curăția, ἡ καθαρότης? Pe scurt: o inimă care miluiește orice făptură a naturii, καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως. Ce este desăvârșirea, ἡ τελειότης? Adâncul smereniei, βάθος ταπεινώσεως, adică lepădarea, κατάλειψις, de tot vizibilul și invizibilul (vizibilul este sensibilul, iar invizibilul, intelectualul) și eliberarea de grija lor."

„Altă dată am fost iarăși întrebat: «Ce este pocăința?» și am spus: «O inimă zdrobită și umilă». «Ce este umilința?» «Mortificarea față de toate lucrurile, acceptată riguros și de bunăvoie.» «Și ce-i inima care miluiește, καὶ τί ἐστι καρδία ἐλεήμων?» și am spus: «*Arderea inimii pentru toată zidirea*, καῦσις καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως, *pentru oameni, păsări, animale, demoni și întreaga făptură. Și amintindu-și de ele, contemplându-le, ochii aceluia revarsă lacrimi din pricina marii și puternicei mile care i-a cuprins inima. Și din pricina marii înfrânări, inima lui se înduioșează și el nu poate suporta sau auzi sau vedea vreo vătămare sau vreo mică tristețe pricinuite făpturii. Ca urmare a tuturor acestora, un astfel de om se roagă ceas de ceas și pentru necuvântătoare, și pentru dușmanii Adevărului, și pentru cei care îi dăunează, se roagă să se curețe și să dăinuiască; de asemenea, și pentru ființa târâtoarelor se roagă cu mare milă, milă care se naște fără măsură în inima lui, în virtutea asemănării cu Dumnezeu în acesta*... Iar semnul celor care au atins desăvârșirea este acesta: dacă de zece ori pe zi ar fi arși din pricina dragostei pentru oameni, ei nu se vor sătura de aceasta, la fel cum Moise i-a spus lui Dumnezeu: «De vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-i; iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!» (*Ieșirea* 32, 32) și cum spune fericitul Pavel: «Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei» etc. (*Romani* 9, 3); și încă: «Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi», păgânii (*Coloseni* 1, 24). Și ceilalți apostoli,

pentru dragostea ce o purtau vieții oamenilor, și-au primit moartea în toate felurile. Iar gradul cel mai înalt al tuturor acestora luate împreună este Dumnezeu și Domnul. Din dragoste către făptură, L-a dat El pe Fiul Său la moarte pe cruce..." În alt loc, avva Isaac ne relatează următoarele[563]: „Aș vrea să găsesc un lepros, să iau trupul lui și să i-l dau pe al meu". Vezi tu dragostea desăvârșită?...

Prin urmare, „curăția este inima care are milă de toată esența făpturii", iar „inima miloasă este arderea inimii pentru toată zidirea", când pentru acea inimă se descoperă acel aspect al întregii făpturi demn de iubirea deplină, veșnic și sfânt, incluzând aici chiar și demonii și „dușmanii adevărului", adică diavolii. Pocăința atrage după sine umilința inimii, adică mortificarea ei față de tot, distrugerea în ea a aseității rele și a legii inferioare a identității. Inima se curăță de întinăciunea care a separat-o de Dumnezeu și de făptură. Și, separată pe calea ascezei de această alienare, inima devine neprihănită, adică percepe fără „aseitate" frumusețea făpturii, se înflăcărează de iubirea pentru toată zidirea. *Toți* asceții spun același lucru, oprindu-se, mai mult sau mai puțin clar, mai amănunțit sau mai laconic, asupra uneia sau alteia dintre etapele acestui drum. Desigur însă, plenitudinea curăției este o valoare propusă, nu dată. Totuși, ori de câte ori un ascet a urcat cât de puțin pe „scara raiului", apare limpede „sentimentul naturii". Îți mai aduci aminte ce spunea episcopul Teofan Zăvorâtul despre sensul purificator al făpturii[564]? De altfel, nu-i voi cita cuvintele; mai bine transcriu un fragment din însemnările unui pelerin[565].

„Uite, acum umblu așa, scrie pelerinul, și rostesc neîncetat rugăciunea lui Iisus, care pentru mine e cea mai scumpă și mai dulce din lume. N-am nici o grijă, nu mă preocupă nimic, nu m-aș uita la nimic din cele deșarte, și aș fi singur în izolare; numai din obișnuință vreau să fiu singur ca să rostesc neîncetat rugăciunea și, când o fac, mă simt foarte vesel. Dumnezeu știe ce se întâmplă cu mine. O dată citeam Biblia mea și simțeam că am început s-o înțeleg mai limpede ca mai înainte, când multe lucruri mi se păreau de neînțeles și aveam destule nedumeriri. Iar când am început *să mă rog cu inima, tot ce mă înconjoară mi-a apărut sub un aspect admirabil*: copacii, ierburile, păsările, pământul, văzduhul, lumina, toate parcă îmi spuneau că există pentru om, mărturisesc iubirea lui Dumnezeu pentru om și toate se roagă, toate îi cântă slavă lui Dumnezeu. Și am înțeles din asta ceea ce în Filocalie se numește *«cunoaștere a rațiunilor făpturii»*, am văzut *modul în care se poate vorbi cu creaturile lui Dumnezeu*. De asemenea, *din experiență am aflat* ce înseamnă raiul și în cel fel Împărăția lui Dumnezeu se deschide înlăuntrul inimilor noastre." „Vreo lună am umblat încetișor, își continuă pelerinul povestirea, și simțeam profund cât de instructive pot fi bunele exemple vii; citeam deseori în Filocalie și, aflându-le, le încredințam oarbei mele «cărți» de rugăciuni. Pilda ei (a Filocaliei) plină de învățăminte aprindea în mine zelul, recunoștința și dragostea pentru Dumnezeu; rugăciunea inimii mă îndulcea atât de mult, încât nu-mi închipuiam că poate exista vreun om mai fericit ca mine pe pământ și mă gândeam cu nedumerire cum se poate ca în Împărăția Cerească să fie o desfătare mai mare și mai dulce. *Nu numai că simțeam toate acestea înlăuntrul inimii mele, ci și tot ce mă înconjura îmi apărea într-o lumină admirabilă și totul mă călăuzea spre dragoste și mulțumire față de Dumnezeu.* Totul parcă era al meu, în toate găseam chipul numelui lui Iisus Hristos."

Pe scurt, întreaga făptură i s-a descoperit pelerinului nostru ca o veșnică minune a lui Dumnezeu, ca o ființă vie care se roagă Ziditorului și Tatălui ei[566]. Această percepție este, în gradul cel mai înalt, proprie pelerinilor noștri și anumite trăsături ale ei sunt înfățișate în numeroase opere literare[567].

Din vastul material care ar fi putut fi folosit pentru elucidarea relației care se stabilește între nevoința ascetică și fecioria sufletului, între pneumatoforie, mila iubitoare pentru făptură și îndrăgostirea de făptură, am citat doar foarte puțin. Sper însă că și din exemplele date a fost pusă în evidență această relație, această punte care îl conduce pe ascet spre rădăcina absolută a ființei, numai dacă – spălat de Duhul Sfânt, detașat de aseitate prin restaurarea sa – a simțit ascetul în el însuși rădăcina *sa* absolută, acea rădăcină a veșniciei care îi este dată prin coparticiparea la profunzimile Dragostei Trinitare. O nouă problemă apare, de aici, cu necesitate: cum însăși făptura se concepe în sine, pentru sine sau de sine? Este problema *Sofiei*.



Omnia conjungo. Unesc totul

XI. Scrisoarea a X-a: *Sofia*

...Pe atunci de-abia începusem să duc o viaţă independentă şi mă instalasem într-o căsuţă mică, izolată. Singur, nu doar fără mobilier, ci şi fără o bancă pe care să mă aşez; pendula era singurul obiect al „ambianţei". Şedeam pe o ladă, tot pe ea lucram. Frig, pustietate, mâncare pe sponci... Mai ales serile erau sinistre. Se întuneca. Începea să picure ploaia, bătând în acoperişul de tablă. Apoi începea să răpăie tare, acoperind bătăile surde ale pendulei. Şi ploaia se năpustea în rafale. Acoperişul gemea în ultimul hal de tristeţe şi rece disperare. Părea că se prăbuşesc bulgări de pământ îngheţat peste capacul unui sicriu din scânduri. Mi se părea că pieptul mi-e deschis şi ploaia rece se scurge de-a dreptul în mine, în inima mea obosită şi întristată. Ploaia rece de toamnă aducea o tristeţe întunecată şi un sentiment lugubru. În toată casa nu eram decât două fiinţe vii: eu şi pendula; uneori mai bâzâia câte o muscă în fereastra neagră ca un bot de fiară. Ah, mă bucuram şi de prezenţa muştei...

Din când în când, ca să mă calmez, începeam, cu voce timidă, să cânt „stihurile" dezolante pe care le auzisem de la un orb:

De urc pe muntele î-î-îna-a-alt,
de zăresc prăpastia a-adâ-ân-că-ă,
Oriunde n-aş tânji în lu-u-u-me-e,
numai pe Tine te caut, Ve-eşni-ici-e-e...
Si-i-criu, eşti al meu si-i-i-criu-u-u,
eşti veşnica mea ca-a-a-să-ă.
Nisipurile galbene mi-s aşte-e-er-nu-u-tul,
vecin sunt cu pie-e-tre-e-ele-e.
Prie-e-teni mi-s vie-e-er-mii-i.
Glia-a-a jilavă mi-i ma-a-mă.

Ma-a-mă, tu, Ma-a-ma-a mea-a-a,
Primeşte-mă-ntru odihna ve-e-eş-ni-că-ă.
Doamne, mi-lu-ieş-te-e-e...

Ce-i asta? Cine mi-a bătut în poartă?... Luam din cui lampa chioară, mă încălţam cu galoşii şi mă duceam să trag zăvorul de la tindă. Afară, doar întuneric şi noroi. Ascult cu atenţie... iar bate cineva. „Îndată! Deschid îndată!" Cobor spre portiţă pe scara noroioasă. „Cine-i acolo?" Şi iarăşi tăcere. Trag zăvorul de la portiţă, o deschid – nimeni. Mă întorc şi mai posomorât în odaie... De-atâtea ori ieşeam pe zi, de-atâtea ori deschideam portiţa şi... numai vântul îmi intra în ospeţie.

Urâtul nu mă lăsa nici să lucrez, nici să mă rog. Nimic nu-mi intra în cap. Cu o ultimă speranţă, priveam chipul Mântuitorului şi candela de lut, care ardea în faţa icoanei. Câte o rafală neaşteptată de vânt făcea să bubuie trist tabla acoperişului! Tot vântul vuia sinistru în crengile celor trei mesteceni.

Aici, în această căsuţă goală, în aceste seri însingurate, mi l-am amintit limpede pe răposatul stareţ Isidor. Plin de har şi admirabil prin harul său, mi-a oferit în viaţă percepţia cea mai fermă, indubitabilă şi pură a unei persoane duhovniceşti. Ceea ce mai înainte doar vibra uneori în visări, devenea acum sensibil şi vizibil. Lumea spirituală îmi apărea aievea, mai reală decât lumea trupească. De acum înainte fiecare sentiment, fiecare nouă impresie erau verificate prin acesta, care era cel mai cert. Şi am dorit să-mi lămuresc gândurile şi sentimentele care acompaniau imaginea stareţului Isidor, am dorit să cuprind conştiinţa frumuseţii vieţii spirituale.

Persoana purtătoare de Duh este frumoasă, este frumoasă *de două ori*. E frumoasă *obiectiv*, ca obiect de contemplaţie pentru cei din jur; e frumoasă *subiectiv*, ca focar al unei contemplări noi, purificare a ceea ce ne înconjoară. În sfânt, ni se oferă contemplaţiei admirabila făptură originară; iar pentru sfântul aflat în contemplare, făptura primordială se dezgoleşte de stricăciunea ei: *eclezialitatea* este frumuseţea vieţii noi în Frumuseţea Absolută, în Duhul Sfânt. Este un fapt[568]. Dar acest dublu fapt nu poate să nu ne facă să reflectăm, nu poate să nu ne provoace întrebarea: cum să înţelegem acest aspect sfânt, acest aspect admirabil al făpturii? Care este natura lui obiectivă? Ce reprezintă el din punct de vedere metafizic?

Totuşi, înainte de a răspunde la întrebarea pusă, este bine să ne exprimăm o rezervă.

Obiectul unic şi integral al percepţiei religioase *se descompune*, în domeniul raţiunii, într-o mulţime de aspecte, în diverse faţete, în aşchii ale lucrului sfânt, lipsite de har: alabastrul preţios a fost spart, iar mirul sfânt este absorbit cu aviditate de nisipurile uscate ale deşertului ardent. Am demonstrat deja acest lucru în legătură cu *antinomiile* raţionale ale dogmei; acum va fi vorba despre cioburi care nu se află într-o antinomie evidentă unul cu altul, pentru că nu reprezintă ceva *opus* unul altuia, ci doar *diferit*. Fiecare dintre aceste faţete logice ale sentimentului imediat este, raţional, foarte diferită de celelalte şi, logic, nu este nicidecum legată cu celelalte, deoarece numai o experienţă integrală îi indică fiecărei faţete locul ei: legătura dintre aceste aspecte diferite este sintetică, nu analitică, şi este dată

numai *a posteriori*, sub formă de revelație, adică se prezintă ca un fapt al experienței spirituale. Totuși, acesta, atunci când este trăit, nu apare *doar* ca fapt, nu este doar intuitiv, ci și *discursiv*, pentru că existența sa este percepută ca un act creator al Adevărului Trinitar Însuși. Sinteza – dată efectiv – a unor părți separate ale obiectului credinței își află justificarea, justificarea necesității sale, în Lumina Pururea Fiitoare a Preasfintei Treimi. Dar nu numai această *justificare* a sintezei, ci și *sinteza* însăși nu pot face obiectul unei deducții raționale. Un exemplu ne va ajuta să fim mai clari. Cine nu cunoaște deloc corpurile geometrice își poate reprezenta concret un corp având la îndemână doar figuri plane, puncte, linii, fragmente de plan, limitate prin contururi („fâșii plane"[569])? Eu și cu tine ne puteam oare reprezenta formarea unui spațiu în patru dimensiuni cu ajutorul proiecțiilor sale într-un spațiu tridimensional[570]? Cunoscând doar două culori separate, oare ne putem imagina ce rezultă din combinația lor? Așa e și aici, în domeniul credinței. Și asta mă lasă perplex. Într-adevăr, dacă nu poți construi un sistem *complet* de concepte, dacă nu poți expune o schemă *finalizată* a experiențelor (și eu mă aflu tocmai în această situație), atunci e aproape imposibil să decizi ce să spui și ce să omiți, despre ce să vorbești mai întâi și despre ce mai pe urmă. O ordine a conceptelor, oricare ar fi ea, nu este una *cu adevărat logică*, fiind întotdeauna doar una convențională, mai mult sau mai puțin comodă. Diferite concepte sunt alăturate *mecanic* unul de altul: când un obiect religios este introdus în domeniul rațiunii, conjuncția *și* este cea mai convenabilă. În veșnica existență a trăirii nu se poate spune ce este dat mai întâi și ce este dat mai pe urmă: acolo totul este la fel; însă psihologic, un element se manifestă mai întâi, altul mai pe urmă, în funcție de numeroase condiții personale. Mi-e greu să decid, în locul altuia, care este succesiunea pe care *el* o poate trece în revistă mai ușor. Scriu și sunt conștient totuși că mă dispersez, pentru că nu pot spune *deodată* tot ce se înghesuie în conștiința mea.

Până aici am încercat să stabilesc, pe baza câtorva exemple, tema principală a precedentei mele scrisori, și anume felul în care asceții percep veșnicele rădăcini ale întregii fapturi, prin care aceasta se menține în Dumnezeu. Dar percepția eternului ca atare înseamnă, din punct de vedere gnoseologic, a vedea lucrul în necesitatea lui internă, în sensul lui, în rațiunea existenței sale. Contemplând valoarea absolută a creaturilor, sfântul ascet vede *rațiunea* existenței lor obiective, vede Λόγοσ-ul lor. Și deoarece rațiunea secundă nu este concepută ca existentă și actuală decât în măsura în care își are rădăcinile în Rațiunea Absolută, în măsura în care este nutrită de Lumina Adevărului, atunci rațiunea lucrurilor, din punctul de vedere al fapturii, este actul prin intermediul căruia făptura renunță la aseitatea ei, iese din ea însăși, prin intermediul căreia își găsește în Dumnezeu fundamentul unde se epuizează ea însăși; cu alte cuvinte, rațiunea unui lucru este, din punctul de vedere al fapturii, dragoste de Dumnezeu și vederea lui Dumnezeu, care rezultă de aici, este o idee particulară de Dumnezeu, *o reprezentare relativă a Absolutului*. Iar din punctul de vedere al existenței divine, rațiunea unui lucru este *reprezentarea absolută a relativului*, ideea pe care Dumnezeu o are despre un lucru particular, actul prin care Dumnezeu, în negrăita autoumilire a caracterului

Său infinit și absolut, alături de conținutul divin al gândirii Sale divine, *binevoiește* să gândească finitul și limitatul, să introducă semi-existența fapturii în plenitudinea existenței profunzimilor Trinității, dăruind fapturii existență de sine și determinare de sine, adică punând parcă făptura pe picior de egalitate cu Sine; din punctul de vedere al lui Dumnezeu, rațiunea fapturii este dragostea Sa smerită pentru făptură. Printr-un act imposibil de descris (în care intră în contact și cooperează negrăita smerenie a iubirii divine și îndrăzneala de neînțeles a iubirii fapturii), intrând în viața Treimii Dumnezeiești, care este mai presus de orice ordine (căci cifra „3" nu are ordine), această dragoste-idee-monadă, acest *al patrulea* element ipostatic suscită în raport cu sine o distincție de ordine, κατὰ τάξιν, a Ipostasurilor Preasfintei Treimi, care arată *condescendență* față de această corelație dintre Sine și propria Sa făptură, față de determinarea Sa (care rezultă de aici) prin făptură; astfel Treimea se „deșartă", se „golește" de atributele absolute. Rămânând atotputernic, Dumnezeu se raportează la zidirea Sa ca și cum n-ar fi atotputernic: nu *constrânge* făptura, ci o *convinge*, nu o *silește*, ci o *roagă*. Rămânând „unul" în Sine, Ipostasurile se transformă în „altceva" în raport cu făptura. Ultima se revelează sub forma activității providențiale atât în fiecare viață individuală, cât și, prin excelență, în cele trei Legăminte (Testamente) succesive cu ansamblul lumii. Altfel spus, aceste trei Testamente – care, ontologic, se descoperă ca prefigurare și anticipare în viața *personală* a monadei – se repetă, filogenetic, integral în istoria *întregii* fapturi.

Dar, dragul meu, scuză-mi aceste pensete și bisturie grosolane și odioase cu ajutorul cărora sunt nevoit să disec fibrele cele mai delicate ale sufletului. Numai să nu crezi că cuvintele mele reci sunt o speculație metafizică, un soi de „gnosticism". Ele nu sunt decât niște biete scheme aplicate trăirilor sufletului. Monada despre care vorbesc nu este o substanță *metafizică*, dată printr-o definiție logică; ea este faptul unei experiențe de viață; ea este un dat religios, determinat nu *a priori*, ci *a posteriori*, nearătând orgoliul construcției, ci umilința acceptării. E adevărat că sunt nevoit să utilizez o terminologie metafizică, dar acești termeni, în discursul *meu*, nu au un sens tehnic riguros, ci unul convențional, mai curând simbolic, au valoarea plastică cu ajutorul căreia se descriu sentimentele lăuntrice. Deci am spus „monadă", adică o oarecare unitate reală. Logic și metafizic, ea, ca atare, s-ar afla în opoziție cu celelalte monade, le-ar exclude din sfera propriului eu sau, pierzându-și singularitatea, ar putea fi sechestrată de celelalte monade și s-ar contopi cu ele într-o unitate indistinctă de elemente. Dar în stările spirituale, de care este vorba aici, nimic nu-și pierde individualitatea; toate lucrurile sunt percepute ca fiind legate interior și organic, sudate între ele printr-o faptă de renunțare de sine, ca fiind o ființă unică și integrală în intimitatea ei; pe scurt, lucrurile se prezintă aici ca o ființă *pluri-unică*. Totul este deoființă și hetero-ipostatic. Cea care le împreunează nu este o simplă unitate dată, elementară, factuală, este unitatea realizată printr-un act veșnic, echilibrul mișcător al ipostasurilor, comparabil cu echilibrul mobil de energie care se stabilește între corpuri iradiante și care fac schimb constant de energie; este *o mișcare imobilă și un repaos în mișcare*. Dragostea „epuizează" veșnic fiecare monadă și veșnic o „proslăvește" tot pe ea, o face să-și iasă din

sine și o întemeiază în sine și pentru sine. Dragostea ia întotdeauna pentru a da întotdeauna: mortifică mereu pentru a da viață mereu. Unitatea în dragoste este ceea ce scoate fiecare monadă dintr-o stare de pură potențialitate, adică din somnul spiritual, din vidul spiritual și din ceea ce este inform și haotic, conferindu-i astfel monadei realitate, actualitate, dându-i viață și starea de veghe. *Eul* pur subiectiv, alienat și orb al monadei, pentru *tu*-ul altei monade, se epuizează și, prin acest *tu*, eul devine pur obiectiv, adică demonstrat. Perceput de a treia monadă în calitatea ei de a se demonstra prin cea de-a doua, *eul* primei monade își dobândește sinele, ca demonstrat, în el-ul monadei a treia, adică încheie procesul demonstrației de sine și devine *„pentru sine"*, primind în același timp *„de-sinele"* său, căci un eu demonstrat este acest *„de sine"* perceput obiectiv *„pentru altul"*. Dintr-un statut de identitate cu sine, gol și vid, din „eu!", monada devine un act plin de conținut, care leagă sintetic un eu cu un eu (eu=eu), adică devine un organ al unei ființe unice[571].

Dragostea lui Dumnezeu care se prelinge în această ființă, acesta este actul creator prin care ființa primește: *viață*, în primul rând, apoi *unitate* și, în sfârșit, *existență*; unitatea, nefiind fapt, ci act, este derivatul mistic al vieții, iar existența este derivatul unității: existența autentică este o relație substanțială cu altul, o mișcare din sine care dă și unitate, dar și rezultă din unitatea existenței. Însă fiecare monadă nu există decât în măsura în care *admite* dragostea divină, „căci în El [în Dumnezeu] trăim și ne mișcăm și suntem, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν" (*Fapte* 17, 28). Această „Ființă Supremă" (dar nu cea căreia i se ruga Auguste Comte) este cu adevărat supremă. Ea este Înțelepciunea lui Dumnezeu înfăptuită, este חָכְמָה, *Hakemah*, Σοφία, *Sofia* sau *Înțelepciunea*[572].

Sofia este marea Rădăcină a toată făptura împreună [*cf.* πᾶσα ἡ κτίσις (*Romani* 8, 22), adică a făpturii integrale și nu pur și simplu *a toată*], prin intermediul căreia făptura pătrunde în Viața intra-Trinitară și prin care își primește Viața veșnică de la Izvorul Unic al Vieții; Sofia este esența originară a făpturii[573], iubirea creatoare a lui Dumnezeu, care „s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă" (*Romani* 5, 5); de aceea adevăratul eu al omului îndumnezeit, „inima" lui este tocmai Dragostea lui Dumnezeu, la fel cum esența dumnezeirii este Dragostea intra-Trinitară. Totul nu există decât în măsura în care se împărtășește din Dumnezeirea-Iubire, din Izvorul existenței și adevărului. Dacă făptura se rupe de Rădăcina sa, o așteaptă moartea inevitabilă: „Cel ce mă află, spune însăși Înțelepciunea, a aflat *viața* și dobândește har de la Domnul; iar cel ce păcătuiește împotriva mea își păgubește viața lui. Toți cei ce mă urăsc pe mine iubesc *moartea*" (*Pilde* 8, 35-36).

În raport cu făptura, Sofia este Îngerul Păzitor al făpturii, persoana ideală a lumii. Fiind rațiune formatoare în raport cu făptura, ea este conținutul formator al Dumnezeului-Rațiune, „conținutul psihic" al Lui, creat veșnic de Tatăl prin Fiul și desăvârșit prin Sfântul Duh: Dumnezeu gândește cu *lucruri*[574].

De aceea, *a exista* înseamnă *a fi gândit, a fi ținut minte* sau, în sfârșit, *a fi cunoscut de Dumnezeu*[575]. Cei pe care Dumnezeu îi „cunoaște" au o realitate,

iar cei pe care Dumnezeu „nu-i cunoaște" nici măcar nu există în lumea spirituală, în lumea realității autentice, iar existența lor este iluzorie. Ei sunt *goi de interioritate* și, în lumina Făcliei cu Trei Străluciri, devine clar că nu există câtuși de puțin, ci doar păreau existenți: ca să fii, trebuie γινώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ (*cf. Ioan* 10, 14; *Matei* 7, 23; 25, 31 *sqq.*)[576]. Cine este în Veșnicie „cunoaște" tot în Veșnicie; dar ceea ce El „cunoaște" în Veșnicie[577] se manifestă în Timp într-un moment unic, determinat. Dumnezeu, Supra-temporal, pentru Care Timpul este dat în toate momentele sale ca un singur *„acum"*, nu creează lumea în Timp; dar *pentru lume, pentru făptura* care trăiește în timp, facerea lumii este în mod necesar raportată la timpuri și soroace hotărâte.

Se pune întrebarea: „De ce anume la *aceste* timpuri și soroace, de ce nu la *altele?*". Socotesc că această întrebare are la bază o neînțelegere: se confundă *Timpul* cosmic cu *timpul* abstract. Timpul cosmic este o succesiune și, fiind succesiune, *atribuie* continuitate tuturor lucrurilor care *au* o succesiune[578]. Cu alte cuvinte, timpul este o organizare internă și fiecare element al lui este amplasat imuabil acolo unde se găsește. Poziția celorlalte, produsă prin *„corespondența"* lor cu acestă ordine fundamentală, *„taxogenă"* (ca să ne exprimăm în termeni matematici), trebuie să fie și ea organizată. Corespondența dintre momentele Timpului și fenomene are loc în virtutea *omogenității* interne dintre fiecare moment dat al Timpului și fiecare fenomen dat; esența unui moment dat include și faptul că el corespunde unora sau altora dintre fenomene. Și dacă o asemenea corespondență există, întrebarea: „De ce fenomenul s-a produs atunci și nu altcândva?" este la fel de lipsită de sens ca întrebarea: „De ce anul 1912 urmează după 1911 și nu după 1915?".

Însă cu totul altfel suntem nevoiți să vorbim despre *timp* în abstracția rațiunii. Rațiunea rupe *aspectul* exterior al Timpului de structura sa anatomică internă; rațiunea ia forma de succesiune, dar elimină din ea *conținutul* succesiunii; rezultă schema vidă și indiferentă a unei succesiuni, în care, într-adevăr, fiecare pereche de momente poate fi inversată și totuși, în virtutea caracterului indistinct al *acestor* momente, ceea ce se obține nu se diferențiază absolut prin nimic de perechea inițială[579]. Când această noțiune, în fapt lipsită de sens, este dată drept Timp, atunci, desigur, trebuie să apară o întrebare absurdă: „De ce Dumnezeu a făcut lumea cu *atâtea* mii de ani în urmă și nu în altă epocă?". Este eroarea în care, printre mulți alții, a căzut și vestitul Origen[580]. Dumnezeu a făcut, pentru noi, lumea atunci când lumii i se cuvenea a fi făcută: acesta este răspunsul la asemenea întrebări. Fără să mai citez mărturii ale Sfinților Părinți în favoarea acestei concepții a Timpului[581] (care ne-ar face să ne îndepărtăm prea mult de subiect), o voi aminti doar pe aceea a Sfântului Grigorie Teologul.

> Înainte de facerea lumii, afară de ființa Preasfintei Treimi, „Rațiunea creatoare a cercetat, în marile Sale reprezentări, și *imaginile*, alcătuite tot de Ea, ale lumii zidite ulterior, dar care pentru Dumnezeu și atunci era cea de acum. Dumnezeu are totul în fața ochilor, și ceea ce va fi, și ceea ce a fost, și ceea ce este acum. Pentru mine, o asemenea distincție este stabilită prin timp, astfel că una este înainte, alta este înapoi; dar pentru Dumnezeu totul se contopește și totul este ținut prin puterea Marii Dumnezeiri"[582].

„Dintre lumi, spune acelaşi sfânt părinte în alt loc[583], dintre lumi, una este zidită mai întâi. Ea este un alt cer, sălaşul purtătorilor de Dumnezeu, contemplat de o singură inteligenţă, prealuminoasă: în acest sălaş va păşi mai apoi omul lui Dumnezeu, atunci când, purificându-şi mintea şi trupul, se va îndumnezei. Iar cealaltă lume, stricăcioasă, a fost zidită pentru muritori, când trebuia să se alcătuiască şi frumuseţea aştrilor, care îl propovăduiesc pe Dumnezeu prin frumuseţe şi măreţie, când trebuia să se clădească şi palatul împărătesc pentru Chipul lui Dumnezeu. Dar prima şi ultima lume au fost create de Cuvântul marelui Dumnezeu."

„Noi, spune şi Clement Alexandrinul[584], existam deja înainte de zidirea acestei lumi, deoarece facerea noastră a fost hotărâtă de Dumnezeu cu mult înainte de creaţia propriu-zisă şi, prin urmare, înainte de geneză am existat în gândirea lui Dumnezeu noi, cei care pe urmă am devenit creaturi raţionale ale Cuvântului lui Dumnezeu; datorită Lui, suntem foarte vechi ca origine, pentru că «la început a fost Cuvântul»."

Dar să revenim la problema Sofiei.

Veşnică Mireasă a Cuvântului lui Dumnezeu, ea, în afara Lui şi independent de El, nu are existenţă şi se fragmentează în *idei* despre făptură; dar în El primeşte putere creatoare. Una în Dumnezeu, ea este multiplă în făptură, şi aici este percepută în manifestările ei concrete ca *persoană ideală a omului*, ca *Îngerul lui Păzitor*, altfel spus, ca scânteia veşnicei demnităţi a persoanei şi ca chip al lui Dumnezeu în om. Este imposibil să vorbim aici despre această „scânteiere" divină, deoarece ar trebui să trecem în revistă aproape toate doctrinele mistice. Ne vom limita doar la a aminti denumirile pe care le are uneori acest reflex în *Epistolele* apostolilor. Pentru fiecare om, este „locuinţa din ceruri", „casa nefăcută de mână, veşnică" (*II Corinteni* 5, 1), „locuinţa cea din cer" (*II Corinteni* 5, 2), în care se îmbracă omul când se va dărâma „zidirea lui pământească". Ultima se va dărâma în mod necesar nu pentru că este pe pământ, ci pentru că este pământească, ἐπίγειος, adică stricăcioasă în esenţa ei. Şi deşi acum acea zidire este „în ceruri, ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (*II Corinteni* 5, 1), nu asta are importanţă pentru ea, ci faptul că este „locuinţa cea din cer, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ" (*II Corinteni* 5, 2), adică importantă este *natura* şi nu amplasamentul ei. Locuinţa pământească şi cea cerească sunt opuse prin natura, nu prin poziţia lor. În iad este carnalitatea pură, deşi iadul s-ar putea să nu fie pe pământ (nici n-ar suferi pământul Domnului iadul pe faţa lui[585]); în rai este spiritualitatea pură, deşi un sfânt, şi în viaţă fiind, se poate apropia de ea. Aspectul ideal va apărea în făptura iluminată, în omul transfigurat. „Cortul, σκήνωμα" pământesc, deci caracterul empiric stricăcios, este menţionat la apostolul Petru (*II Petru* 1, 13-14), în timp ce caracterul opus acestui „cort", cel ideal, este numit „moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi neveştejită, păstrată în ceruri" (*I Petru* 1, 4). Este vorba despre „corturile cele veşnice, αἰώνιαι σκηναί" (*Luca* 16, 9) sau despre *tipurile de creştere spirituală*, la care se referă Domnul Iisus în pilda cu iconomul necredincios.

Ansamblul acestor „multe sălaşe", al acestor imagini ideale ale fiindului, alcătuieşte adevărata „Casă a lui Dumnezeu" (*Evrei* 3, 6), în care omul este „iconom" (*I Corinteni* 4, 1-2; *Tit* 1, 7), adesea necinstit, care transformă Casa Tatălui în „casă de negustorie" (*Ioan* 2, 16). „În casa Tatălui Meu multe

locaşuri sunt, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν" (*Ioan* 14, 2), spune Iisus Hristos; acestea, precum celulele unui fagure, formează Casa lui Dumnezeu, Templul Sfânt al Domnului sau, într-o versiune lărgită a aceleiaşi imagini, Marele Oraş, Ierusalimul Ceresc, Ierusalimul Cel de Sus şi Sfânt (*Apocalipsa* 21, 2, 10; *Evrei* 12, 22 etc.). Duhul Sfânt locuieşte în acest Oraş, *îi este lumină* (*Apocalipsa* 22, 5) şi de aceea în posesia cheilor Oraşului sunt teoforii[586], care cunosc tainele lui Dumnezeu (*Matei* 16, 17-19; *Apocalipsa* 3, 7-9; *Matei* 18, 18 etc.). Căderea făpturii a constat, în plan ontologic, în ieşirea din locuinţa cerească, în ruptura dintre dezvoltarea empirică a asemănării lui Dumnezeu şi chipul ceresc al lui Dumnezeu: cei ce nu şi-au păzit *vrednicia* au părăsit *locaşul* lor (*Iuda* 1, 6). Or, asemănarea repudiată nu se atinge din nou decât în Duhul Sfânt; de aceea *acest* Oraş al lui Dumnezeu sau Împărăţia lui Dumnezeu nu se are pe sine decât în Împărăţia dintru început a lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt, la fel cum *această* Înţelepciune nu se are pe sine decât în Înţelepciunea dintru început a lui Dumnezeu, în Fiul, iar *această* Maternitate nu există decât în Paternitatea dintru început, în Tatăl. Pătrunsă de Dragostea Trinitară, Sofia aproape se confundă – *religios*, nu raţional – cu Cuvântul şi cu Duhul şi cu Tatăl, ca şi cu Înţelepciunea şi cu Împărăţia şi cu Paternitatea lui Dumnezeu; dar *raţional*, ea este cu totul altceva decât fiecare dintre aceste Ipostasuri.

Mulţi mistici au scris despre Sofia. Deşi cu încredere excesivă în sine, totuşi în parte îndreptăţit, Vl. Soloviov s-a exprimat despre ei destul de sever, într-o scrisoare către contesa S.A. Tolstaia. „La mistici există, scria el la 27 aprilie 1877 din Sankt-Petersburg, multe lucruri care confirmă propriile mele idei, dar fără vreo lumină nouă; pe deasupra, aproape toţi au un caracter extrem de subiectiv şi, ca să zic aşa, bălos. Am găsim trei specialişti în problema Sofiei: Georg Gichtel, Gotfried Arnold şi John Pordage. Toţi trei au avut aproape aceeaşi experienţă personală ca şi mine, ceea ce e cel mai interesant, dar în teozofia propriu-zisă toţi sunt destul de slabi; îl urmează pe Böhme, dar la un nivel inferior. Cred că Sofia şi-a pierdut timpul cu ei mai mult datorită candorii lor, decât din alt motiv. În concluzie, oameni adevăraţi se dovedesc a fi, din nou, numai Paracelsus, Böhme şi Swedenborg, aşa că pentru mine rămâne un câmp de acţiune foarte larg. Am făcut un pic cunoştinţă cu filozofii polonezi: tonul general şi tendinţele sunt foarte simpatice, dar n-au nici un conţinut pozitiv; sunt de teapa slavofililor noştri."[587]

Acestea fiind zise şi, în plus, dorind să rămân în limitele ideilor Bisericii, îmi permit să amân analiza operelor mistice pentru o viitoare lucrare mai specializată şi deocamdată mă limitez să citez un fragment care explicitează ideea de Sofia. Acest fragment consistent este extras din manuscrisul remarcabilului nostru mistic, contele M.M. Speranski, intitulat Ομοούσιος - *Prima lume*, datând probabil din anii 1812-1814[588]. Manuscrisul care ne interesează, împreună cu multe altele, se păstrează la Biblioteca Publică Imperială; fragmentul respectiv l-am împrumutat dintr-o lucrare încă nepublicată a lui E.V. Elceaninov: *Documente pentru studierea misticii lui M.M. Speranski*. Iată acest fragment edificator pentru noi, mai ales că autorul lui, contele M.M. Speranski, a avut studii teologice şi ortodoxe, iar ortodoxia sa a fost atestată (poate prea pripit) de către Preasfinţia Sa Episcopul Teofan Zăvorâtul[589]:

„Ca şi femeia (Eva), această primă femeie nu a fost nici creată, nici născută, ci a fost formată (*aedificata*) prin despărţirea unei părţi din propria existenţă a

Fiului, și aceasta este diviziunea primă și originară, primul sacrificiu de umilință adus Tatălui, prima treaptă de înjosire (*exininationis*) care, ulterior, a fost împinsă până la moartea însăși și încă moartea pe cruce. Numele femeii este Sofia. Ea este cunoașterea pe care o au Tatăl și Fiul; dar ea este contemplația dorinței lor, oglinda în care se reflectă Slava lor. În raport cu Tatăl, ea este fiica lui: căci constituie o parte a Fiului său. În raport cu Fiul, conform legii iubirii Paterne, este sora lui. În raport cu legea generării, ea este mireasa lui. În raport cu nașterile viitoare, ea este mama a ceea ce există în afara lui Dumnezeu; căci ea este prima ființă exterioară. Fiul i-a transmis miresei organizarea legii existenței. Pentru sine și-a păstrat numai legea iubirii. La fel cum Eva, prin atribuirea slavei, care era la origine a lui Adam, a primit dreptul de a fi mama tuturor celor care trăiesc pe pământ, așa și Eva pre-veșnică, printr-o atribuire asemănătoare a seminției cerești, a devenit mama tuturor celor care sunt în ceruri. Dar ce sunt aceștia, născuții? Sunt dumnezei, deoarece, *în primul rând*, sămânța lor este divină; iar *în al doilea rând*, însăși această sămânță ar fi fost sterilă dacă puterea Fiului, ca soț, nu ar fi învăluit-o pe mama lor ca soție. În acest fel a apărut lumea spiritelor celor întâi-zidite, tipurile și imaginile tuturor creaturilor viitoare. Și ceata Îngerilor fără trup a strigat: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu», încă de pe când pământul nu exista".

Fragmentul citat are o coloristică panteistă destul de vie; expresii precum „despărțirea unei părți din propria existență a Fiului" și altele nu sunt, desigur, ortodoxe. Dar dacă facem abstracție de ele, ideea de bază a fragmentului nu se află în contradicție nici cu doctrina biblică, nici cu interpretarea patristică a acesteia.

Ideea de Sofia-Înțelepciune *pre-existentă* lumii, ideea de Ierusalim Ceresc, de Biserică în aspectul ei ceresc sau de Împărăție a lui Dumnezeu ca Persoană ideală a făpturii sau ideea de Înger Păzitor al ei și, încă, ideea de Sistem Ipostatic al gândirii creatoare a lui Dumnezeu, ideea de Pol autentic și Moment nestricăcios al existenței făpturii - toate aceste idei sunt presărate din abundență prin toată Sfânta Scriptură și în operele Sfinților Părinți. Nu voi cita toate aceste exemple, din două motive. În primul rând, o parte din ele au fost deja analizate într-un tratat special despre Biserică*; în al doilea rând, materialul rămas este destinat unei viitoare lucrări speciale despre Sofia. Așadar, în această lucrare cu conținut *general*, mă voi limita numai la câteva exemple.

Astfel, în parabola Judecății viitoare, Domnul Iisus spune: „Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii, τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου"[590] (*Matei* 25, 34). Este *unul* din exemple; dar ar putea fi citate și alte pasaje din Evanghelie, în care Împărăția lui Dumnezeu are în mod evident sensul unei realități care *precedă* lumea, al unei realități *extra*-mundane. Un exemplu frapant ne este prezentat de revelația lui Ioan Teologul, în care spune: „am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, *pogorându-se din cer de la Dumnezeu*, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei" (*Apocalipsa* 21, 2), urmată de fragmentul care descrie „mireasa, femeia Mielului", „cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu" (*Apocalipsa* 21, 9-10; *cf.* 21, 11), pasaj care repetă – dar nu este

* Probabil *Materiale ecleziologice* (1906), rămasă în manuscris (n.t.).

identic – cuvintele: „atunci [adică în timpurile cele de apoi] va veni Mireasa și, venind, se va arăta cea pe care acum o ascunde țărâna" (*IV Ezdra* 7, 26). Nu vom mai înmulți exemplele[591]. E suficient să menționăm că există chiar o tendință specială a teologiei biblice, conform căreia Împărăția lui Dumnezeu are *numai* valoarea excepțională de mărime transcendentă pre-mundană, care va coborî, catastrofal, pe pământ în cea din urmă zi. Nu mai trebuie să insistăm asupra faptului că această idee era dominantă în apocaliptica iudaică[592].

Ca un ecou al acestor concepții, în rugăciunile euharistice din *Învățătura celor doisprezece Apostoli* se aud cuvintele: „Pomenește, Doamne, Biserica Ta, izbăvește-o de tot răul și o desăvârșește în dragostea Ta, și adun-o pe ea sfințită din cele patru vânturi în Împărăția Ta, pe care i-ai gătit-o Tu, că a Ta este puterea și slava în veci. Vie harul și treacă lumea aceasta, μνήσθη, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ σύναξον αὐτὸν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμον, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ..."[593].

În așa-numita *A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul către Corinteni*, care în realitate este o didascalie a unui predicator necunoscut (după toate probabilitățile, un harismatic), predică alcătuită la Corint mai înainte de jumătatea secolului al II-lea[594], ideea pre-existenței Bisericii este expusă într-o manieră autoritară și articulată:

„Astfel, fraților, predică autorul necunoscut, făcând voia Tatălui nostru Dumnezeu, vom fi din *Biserica dintâi, duhovnicească, creată înaintea soarelui și lunii*, ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης; iar dacă nu facem voia Domnului, vom fi cum zice Scriptura: «Casa mea a ajuns peșteră de tâlhari» (*Ieremia* 7, 11 = *Matei* 21, 13). Atunci să alegem a fi din, ἀπό, *Biserica vieții*, τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς, ca să fim mântuiți. Nu cred că n-ați ști că «Biserica vie, ἐκκλησία ζῶσα, este Trupul lui Hristos» (*Efeseni* 1, 22-23); căci spune Scriptura: «Și a făcut Dumnezeu pe om... a făcut bărbat și femeie» (*Facerea* 1, 27). Bărbatul este Hristos, femeia – Biserica (τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία; cuvintele ἄρσεν și θῆλυ indică tocmai diferența *sexuală*). Și tot așa, ἔτι, cărțile proorocilor și Apostolii spun că Biserica nu este de acum, ci de mai înainte, τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν (14, 2). *Căci ea fost duhovnicească*, πνευματική, *ca și Iisus al nostru, și s-a descoperit*, ἐφανερώθη δέ, *în zilele de sfârșit*, ca să ne mântuiască. Iar Biserica, fiind duhovnicească, s-a arătat în trupul lui Hristos și a devenit vizibilă pentru noi, așa că, dacă vreunul dintre noi o va păstra în trup și nu o va dărâma, o va primi în Duhul Sfânt, *căci trupul însuși este simbolul Duhului*, ἡ γὰρ σάρξ αὕτη ἀντίτυπον ἐστιν τοῦ πνεύματος (14, 3). Deci cine a distrus simbolul (ἀντίτυπον, în slavonește: вмѣстообразное) nu are parte de original, αὐθεντικόν. Prin urmare, nu spune el, fraților: Păstrați-vă trupul ca să aveți parte de Duhul (ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβετε, ca să primiți Duhul)? Dacă spunem că trupul este Biserica și Duhul – Hristos, εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, atunci, desigur, cel care a necinstit trupul a necinstit Biserica. Acesta nu-l va căpăta pe Duhul, care este Hristos. Iată ce (τοσαύτην, câtă) viață și nemurire poate căpăta trupul însuși când se unește cu el [*ad litteram*: «se lipește de el»] Duhul Sfânt; nimeni nu poate spune, nici grăi cele pe care «le-a gătit Dumnezeu» (*I Corinteni* 2, 9) aleșilor Săi"[595].

În acest fragment, Iisus Hristos, în calitatea Sa de Divinitate, este identificat cu Duhul Sfânt, așa încât rezultă parcă o Divinitate în două Ipostasuri, cel de-al Treilea fiind înlocuit de Biserică. Dar acest „bi-unitarism" este consecința unei insuficiențe de *limbaj* și de *logică* în distincția noțiunilor, în condițiile unei pătrunderi religioase insuficiente; acest „bi-unitarism", deci, nu demonstrează decât legătura prin care ideile de Duh, Hristos, Biserică, Făptură și încă vreo câteva (de care vom vorbi mai târziu) sunt consolidate pentru conștiința religioasă imediată. Remarcabil e că în această „Epistolă", asemănătoare prin structura generală a gândirii cu *Păstorul* lui Herma (care, după Zahn[596], datează din anul 100), Ipostasurile Duhului, al Fiului lui Dumnezeu și al Bisericii sunt când net diferențiate, când, la fel de net, identificate. Astfel, în *Pilda a IX-a*, Îngerul pocăinței, care îl călăuzește pe Herma, îi declară acestuia: „Vreau să-ți arăt tot ce ți-a arătat Duhul Sfânt, care a vorbit cu tine *sub forma Bisericii: Duhul Acela este Fiul lui Dumnezeu*, θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν"[597].

Însă n-am înțelege deloc psihologia religioasă dacă, în această identificare, am vedea doar o simplă neînțelegere, o confuzie. Nici pe departe. Cu cât viața creștinului are un curs mai direct și mai inspirat, cu atât mai integrală și omogenă este pentru el credința: diferitele aspecte ale credinței se atomizează numai pentru teologia școlară; dar în viața „vie", păstrându-și fiecare propria independență, se împletesc atât de strâns unele cu altele, încât o idee suscită pe nesimțite altă idee. Pentru teologia școlară este simplu de spus că noțiunile de Biserică, Duh Sfânt și Fiu al lui Dumnezeu sunt distincte; este simplu, pentru că în conștiința ei, ele nu sunt *decât* noțiuni. Dar pentru credinciosul care le ia drept realități ce nu pot fi trăite una fără cealaltă, realități ce se întrepătrund și sunt legate una de alta, pentru credinciosul care le percepe în calitatea lor vie de dat, pentru credinciosul ce are conștiința deplină că Biserica este Trupul lui Hristos, plinătatea Duhului trimis de Hristos, pentru un asemenea credincios, deci, spun eu, este *dureros* să efectueze astfel de demarcații și diviziuni tranșante, pentru că acestea sunt făcute pe un trup viu. Discursul credinței nu este deloc cel al teologiei și cunoașterea adevărului dogmatic credința și-o îmbracă într-un limbaj figurat, care, prin antinomii *consecvente*, acoperă adevărul superior și profunzimea contemplației.

În *Păstorul* lui Herma, de care deja am amintit, Biserica este prezentată în *două* aspecte ale sale, și anume ca o *ființă pre-existentă lumii* și ca o *mărime ce se construiește în lume*.

În primul aspect, *pre-existent* lumii, Herma a văzut-o sub înfățișarea unei femei cu veșminte strălucitoare; mai întâi această femeie apare bătrână, apoi mai tânără și, la urmă, tânără de tot:

„Mi s-a arătat, fraților, spune Herma[598], în prima vedenie... foarte bătrână și șezând pe un tron. În a doua vedenie, avea chipul tânăr, dar trupul și părul îi erau de bătrână, și a vorbit cu mine stând în picioare; de altfel, era mai veselă ca înainte. Iar în cea de-a treia vedenie, era mult mai tânără și cu un chip minunat, numai părul îl avea de bătrână; era cât se poate de veselă și ședea pe o bancă".

Iată fragmentul demn de atenție, care stabilește verbal, cuvânt cu cuvânt, ceea ce se simte în tot acest text, și anume ideea de *pre*-existență a Bisericii:

„În timpul visului, fraților, spune Herma[599], un tânăr foarte frumos la chip mi s-a arătat, spunând: «Cine crezi tu că era Bătrâna de la care ai primit cartea [în cea de-a doua vedenie]?». Eu i-am spus: «Sibila». «Greșești, îmi spune el, nu este Sibila.» «Atunci cine-i, domnule?» Și el mi-a spus: «Este Biserica lui Dumnezeu». L-am întrebat: «De ce e bătrână?». «Pentru că, mi-a zis el, *e zidită înainte de toate, de aceea e bătrână; și pentru ea a fost lumea zidită*, Τίς οὖν ἐστιν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν· Εἶπον αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμοσ κατηρτίσθη»".

În prima vedenie se spune despre Dumnezeu[600]:

„Care locuiește în ceruri, care din neființă a zidit tot ce este și le-a înmulțit și sporit pentru Sfânta Sa Biserică, ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντοσ (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ".

Astfel este primul aspect al Bisericii, *ceresc* și *eonic*. În aspectul al doilea, istoric, Herma a văzut Biserica sub forma unui turn, pe care îl construiesc pe apele botezului niște tineri, care reprezintă îngerii de la început, înconjurat și sprijinit (turnul) de femei, care în viziunea simbolică reprezentau principalele virtuți ale creștinismului. Pietre de construcție erau creștinii. Intrând în alcătuirea construcției, aceste pietre se sudau atât de tare, încât întregul turn părea sculptat dintr-o singură piatră. Întrucât sarcina pe care mi-am propus-o nu este aceea de a dezvolta doctrina creștină despre Biserică, fără să mai dau amănunte suplimentare, voi spune doar că aceste două aspecte ale Bisericii, în pofida diferenței aparente dintre ele, au în conștiința lui Herma o *legătură* esențială unul cu celălalt. Cele două aspecte nu reprezintă deloc ceea ce militanții contemporani ai Bisericii obișnuiesc să numească „biserică mistică" și „biserică istorică", prima fiind exaltată aproape exclusiv cu intenția de a o huli apoi pe cea de-a doua. Nu, ci este *una și aceeași ființă*, văzută însă din două puncte de vedere diferite, și anume din cel ceresc și pre-existent, de formă mistică unificatoare, și din punctul de vedere al conținutului unit, empiric, pământesc și vremelnic, care își primește în cel dintâi îndumnezeirea și veșnicia.

Dar acest conținut nu este întâmplător pus în legătură cu unul *nou*, ci se inserează în acesta; de aceea, distincția figurilor simbolice nu arată decât diferența dintre două puncte de vedere: o dată, ca să spunem așa, de sus în jos, κάτω, și încă o dată de jos în sus, de la pământ la cer, ἄνω. De altfel, iată ce spune textul însuși:

„Ascultă acum pildele turnului: îți dezvălui totul, îi spune lui Herma Biserica sub înfățișarea Bătrânei[601]. Așadar, *turnul pe care îl vezi construindu-se sunt eu, Biserica*, revelată ție acum și mai înainte, ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὀφθεῖσά σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον".

Prin urmare, în texte indiscutabil ortodoxe care, la timpul lor, făceau chiar parte din canonul neotestamentar, se vorbește cât se poate de clar despre Biserică în calitatea ei de eon pre-existent lumii. La fel, în operele

Sfântului Atanasie cel Mare (despre care vom vorbi mai jos), vedem ce trebuie să se spună, conform ortodoxiei, despre „pre-figurarea" noastră în Dumnezeu, adică, iarăși, despre un fel de pre-existență. Faptul este neîndoielnic. Dar, pe de altă parte, la fel de indiscutabil este și că eonologia gnostică a fost condamnată de ortodoxie, la fel și ideea pre-existenței sufletului, susținută de origeniști[602]. De aici este de înțeles că însăși noțiunea de „pre-existență", situată istoricește într-un ansamblu de echivocuri seducătoare, a devenit condamnabilă. Totuși, pentru noi rămâne foarte evident faptul că, dacă această idee a fost de la bun început ortodoxă, atunci, în esență, *n-a putut înceta* a rămâne ortodoxă, deși din perspectiva „iconomiei" bisericești, pentru evitarea ispitelor, în toiul luptei, a fost mai înțelept să fie *evitată*. Însă și acum, în timpul liturghiei, Biserica ne aduce aminte de această idee. Într-adevăr, rugăciunea (*cf. Ioan* 1, 9):

> „Hristoase, Lumina cea adevărată, care luminezi și sfințești pe tot omul *care vine în lume...*",

această rugăciune emoționantă nu ni-i arată oare pe cei care se vor naște în această lume, pe cei care „vin" în această lume, dar care, înainte de a sosi, sunt deja luminați și sfințiți de lumina harului? Deci nici acum Bisericii nu-i este străină ideea de pre-existență.

Atunci, ne vom întreba, prin ce se deosebește ideea ortodoxă de pre-existență de cea gnostică? În concepțiile filozofice ale întregii Antichități, *„vechimea"* și *„desăvârșirea"* sunt la fel de strâns legate între ele ca *„desăvârșirea"* și *„viitorimea"* concepțiilor moderne. Dacă acum majoritatea se simte plăcut impresionată de cuvântul *„înainte!"*, pe atunci, la fel de semnificativ era cuvântul *„înapoi!"*. De aceea, în limbajul de epocă, în care prevalează teoria regresului, cuvântul *„vechime"* avea un dublu sens: în primul rând, de *anterioritate* cronologică, în al doilea rând, de *superioritate* calitativă[603], la fel cum în limbajul timpului nostru *„viitorul"* (*cf.* expresiile: „orânduirea socială a viitorului", „știința viitorului", „tehnica viitorului" etc.) înseamnă, în primul rând, *mișcarea* vieții în timp, apariția de evenimente noi și, în al doilea rând, *perfecționare*. Prin urmare, când se vorbea în vechime de *„pre-existența"* Bisericii, a sufletului etc., accentul logic se putea afla sau pe *primatul* cronologic al Bisericii în raport cu lumea, sau al sufletului în raport cu viața adevărată a omului, sau pe valoarea sa *superioară* în comparație cu lumea, cu *această* viață stricăcioasă. Cu alte cuvinte, „pre-existența" reprezenta sau portdrapelul unei anumite teorii raționale, pentru care Biserica, sufletul etc. nu erau decât ceva pre-existent, dat, tot *trupesc*, sau simbolul unei experiențe spirituale, care descoperă în Biserică, în persoană etc. o realitate superioară comparativ cu imaginea stricăcioasă a acestei lumi. Într-adevăr, ce înseamnă „a-i pre-exista cronologic lumii"? Înseamnă a avea cu ea o anumită corelație temporală, adică a fi omogen cu ea. Cei care vorbeau de „pre-existența" cronologică a Bisericii, a persoanei etc. le privau inevitabil de *spiritualitate*, de transcendență, de natura lor particulară, superioară, le făceau să coboare din Veșnicie în Timp, oricât de îndepărtat ar fi fost acest Timp, chiar infinit de îndepărtat, subordonau existenței stricăcioase și devalorizau motivul „pentru care a fost zidită această lume". Printre numeroasele fenomene ale lumii din diferite epoci, ei plasau alte câteva, mai vechi; dar oare anii sunt cei care fac să fie sfânt ceea ce este sfânt? Aceasta a fost speculația, condamnată de Biserică, a pseudo-rațiunii manifestate de gnostici, de origeniști și de toți cei care voiau să gândească trupește despre ceea ce este spiritual.

Dimpotrivă, ortodocșii, vorbind despre „pre-existența" Bisericii, persoanei etc., aveau în vedere plenitudinea realității conținute în acestea. Pentru ei, Biserica, persoana etc. erau *res realiores*, și în aceasta consta toată problema. Dacă, conform concepțiilor filozofice ale mediului, se afirma imperativ că ceea ce este mai vechi este mai valoros, ortodocșii, nefiind de acord decât în mod condiționat, păreau a spune: *„Dacă* în filozofie se stabilește că *res realior* este același lucru cu *res anterior*, nu vă contrazicem și suntem de acord să vorbim, *în limbajul vostru*, și despre primatul cronologic; totuși, țineți minte: dacă filozofia viitorului va considera că *res realior* este în mod necesar *res posterior*, atunci noi, și să nu ne acuzați de inconsecvență, vom spune că Biserica, persoana etc. «post-există». De fapt, noi nu dorim să vorbim decât de ceea ce se găsește în experiența noastră, despre singurul lucru important pentru noi, despre Biserică, Chipul lui Dumnezeu etc., care sunt de o plenitudine mai mare decât lumea, decât caracterul empiric etc. Dar, la fel cum într-un anumit moment cronologic o persoană este zămislită în lume, și Biserica, într-un anumit moment cronologic, a apărut empiric în lume, s-a întrupat, s-a născut din Domnul Iisus Hristos[604]. Până în acel moment, și persoana, și Biserica nu erau *decât* în Veșnicie, nu erau în Timp, și de aceea este pur și simplu absurd a întreba, în sens cronologic, dacă Biserica «era» înainte de Nașterea lui Hristos, dacă a existat, de pildă, cu 10.000 de ani înainte de Nașterea lui Hristos, la fel cum tot absurd este să te întrebi dacă Ioan sau Petru «au existat» cu o sută de ani înainte de a se naște. «A fi», în sensul în care acest verb îi interesa pe eretici, înseamnă a fi în Timp, adică în mediul lumii, iar în lume, până la un anumit moment al Timpului, Biserica n-a existat, cum n-a existat o anumită persoană, cum n-a existat Dumnezeu întrupat. Iată faptele. Totuși, dacă filozofia consideră că orice valoare, fiind *ens realius*, trebuie să fie inevitabil și *ens anterius*, atunci noi, iarăși, în *tonul* filozofiei, vom vorbi de pre-existența Bisericii, a persoanei etc.".

O asemenea gândire a determinat condamnarea de către Biserică a noțiunii raționale de „pre-existență", pe care o aveau ereticii. De aici se înțelege că *dacă* i se recunoaște ortodoxului un oarecare grad de libertate în urmarea curentelor filozofice, atunci din ideile ortodoxe despre pre-existență, pentru cititorul contemporan, trebuie dată deoparte terminologia filozofică și, transpunând-o în echivalentul ei modern, să i se dea un nou veșmânt experienței spirituale a *plenitudinii* pe care o conține. Dacă această libertate nu este recunoscută, atunci doctrinele trebuie luate aproximativ cu aceleași rezerve și clarificări pe care le-am adus noi mai sus[605].

Vreau să-ți mai atrag atenția asupra încă unei trăsături, care face ca *Păstorul* lui Herma să se deosebească în mod esențial de scrierile gnostice. Toată cartea lui Herma este impregnată de spiritul ascetic și al purificării. Toate vedeniile, preceptele și revelațiile din care se țese textura cărții nu sunt, în ultimă instanță, decât o justificare a ascezei. Dar privind cu atenție,

se poate observa că toate virtuţile pretinse sunt nuanţe ale uneia singure, principală, care, în opoziţie cu fragmentarea şi dispersarea, poate fi numită integritate a sufletului, neprihănire a sufletului, simplitate, ἁπλότης[606], care-i permite omului să fie blând, fără răutate şi curat, care îi dă puterea de a împlini nevoinţele fără ezitări şi îndoieli, dar şi fără afirmarea lăuntrică de sine, fără preamărire de sine şi orgoliu. Această virtute majoră şi fundamentală se obţine prin aprofundarea de sine, μετανοία, sau pocăinţă, şi de aceea drept călăuzitor al lui Herma este prezentat „Îngerul Pocăinţei, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας"[607]. Fundamentul ascetic al vieţii spirituale este exprimat în imaginea celor şapte femei care sprijină turnul, fiecare dintre ele fiind fiica precedentei: Credinţa, Înfrânarea, Simplitatea, Nerăutatea, Modestia, Cunoaşterea, Iubirea[608]. În particular, *Păstorul* insistă asupra neprihănirii. Este o distincţie radicală între mistica ortodoxă şi cea eretică, posedată întotdeauna de spiritul desfrânării şi al stricăciunii.

Reamintesc că *Păstorul* începe cu condamnarea lui Herma pentru că a gândit despre o tânără: „Fericit aş fi dacă aş avea de soţie o femeie atât de frumoasă şi cu un asemenea caracter. Numai la asta mă gândeam, adaugă Herma cel mustrat, la nimic altceva. Peste câtva timp mergeam cu aceste gânduri şi proslăveam creaţia lui Dumnezeu [adică pe această fată sau în general lumea întreagă, dar în legătură cu gândul la fată?], zicându-mi cât este de măreaţă şi de minunată". Dar ea i s-a arătat în vedenie şi a început să-l învinuiască în faţa lui Dumnezeu; iar el, în conştiinţa lui, era atât de nevinovat, încât nici măcar nu înţelegea ce rău a făcut şi de aceea, auzind învinuirile, s-a întristat şi a început să plângă[609].

Cartea se termină cu repetarea indicaţiei că cele şapte femei-virtuţi vor trăi în casa – adică în trupul – lui Herma doar cu condiţia expresă a *purităţii*[610]. În copia cărţii misterioase, primită de la Bătrâna Biserică, Herma citeşte că:

„...te mântuieşte faptul că nu te-ai lepădat de Dumnezeul cel viu, precum şi *simplitatea* şi marea ta *înfrânare*, καὶ ἡ ἁπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία: acestea te mântuie dacă vei rămâne în ele, şi-i mântuieşte pe toţi cei care fac lucrul acesta şi sunt lipsiţi de răutate şi simpli, ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἁπλότητι. Aceştia se abţin de la orice viclenie şi vor rămâne pentru viaţa cea veşnică. Fericiţi, μακάριοι, toţi cei ce lucrează dreptatea. Ei nu vor pieri în veac"[611].

În ce constă mântuirea? În a intra ca piatră în turnul ce se zideşte, în unitatea reală cu Biserica; această idee nu numai că se întâlneşte în numeroase locuri din text, dar este şi tema principală a întregului conţinut. Mântuirea constă în *deofiinţimea* cu Biserica. Dar unirea superioară, transcendentă, a făpturii, unificată prin puterea de har a Duhului, este accesibilă numai celui smerit şi purificat prin asceză. În felul acesta se stabilesc caracterul esenţial şi valoarea *obiectivă* a *smereniei, neprihănirii* şi *simplităţii* ca forţe supra-fizice şi supra-morale care, în Duhul Sfânt, fac ca întreaga făptură să fie *deofiinţă* cu Biserica. Forţele acestea sunt revelaţia lumii *celeilalte* în lumea *aceasta*, ale spiritualului în temporal şi spaţial, ale celor de sus în cele de jos. Ele sunt *îngerii păzitori* ai făpturii, care pogoară din cer şi, de la făptură, se înalţă la cer, cum i s-a arătat strămoşului Iacov. Şi, dacă vrem să continuăm comparaţia, atunci în „scară" trebuie s-o vedem pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu; dar despre aceasta vom vorbi puţin mai încolo.

Găsim doctrina Sofiei şi la un sfânt din secolul al IV-lea, care a apărat cu cea mai mare forţă şi a fundamentat ascetic ideea de pneumatoforie şi îndumnezeire a făpturii; e suficient să mai spun că, prin a sa *Viaţă a lui Antonie*, el a dat un mare elan spiritului monastic, a împins decisiv pe făgaşul ascetic tot fluxul istoriei bisericeşti, pentru ca să-ţi dai seama despre cine este vorba: mă refer la Sf. Atanasie cel Mare.

Revenind de multe ori la tâlcuirea cuvintelor – celebre în istoria controverselor ariene – din *Pilde*, unde Înţelepciunea vorbeşte despre Sine: „Domnul m-a zidit, ἔκτισε με, la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult" (*Pilde* 8, 22) şi străduindu-se să explice în mod variat cuvântul „a zidit, ἔκτισε", ispititor pentru adepţii lui Arie, în diverse locuri din operele sale Atanasie înţelege prin Înţelepciune lucruri *foarte diferite*: ba *Firea Omenească a lui Hristos*, ba *Trupul Său*, ba *Biserica*, ba *partea lumii făpturale* care este îndreptată spre veşnicie. Dar această diferenţă este numai aparentă, căci toate interpretările enumerate ale cuvântului „Înţelepciune" nu sunt decât aceeaşi Sofia, ca unitate – creată de Dumnezeu – a definiţiilor ideale ale făpturii, aceeaşi Sofia percepută sub diferite aspecte, esenţa integrală a făpturii.

Îţi voi arăta mai pe larg cum înţelege Atanasie acest element ideal al existenţei făpturii.

„Deşi Înţelepciunea lui Dumnezeu, cea una născută şi de la început, spune
Sfântul Părinte, pe toate le face şi le zideşte... totuşi, pentru ca toate câte s-au
făcut nu numai să existe, dar şi să existe cu demnitate, Dumnezeu a binevoit ca
Înţelepciunea Sa să coboare asupra făpturilor, astfel încât în toate făpturile în
general şi în parte să fie puse o oarecare pecete şi asemănare a Chipului Ei,
τύπον τινά καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς, şi ceea ce este adus în viaţă să fie un
lucru şi înţelept, şi vrednic de Dumnezeu... Şi deoarece *în noi şi în toate lucrările*
(chiar diavolul, spune Sfântul Atanasie într-un loc, a fost «pecetluire a asemă-
nării, ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως»[612]) *există o asemenea pecete a Înţelepciunii create*,
τύπον τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος, atunci
Înţelepciunea adevărată şi ziditoare, primind asupra ei *ceea ce aparţine Pecetei Sale*,
τὰ τοῦ τύπου ἑαυτῆς, spune despre Sine: «Dumnezeu m-a zidit în lucrurile Sale».
Ceea ce ar spune *Înţelepciunea care este în noi*, ἡ ἐν ἡμίν σοφία, Dumnezeu numeşte
parcă al Său. Şi deşi El, ca Ziditor, nu este zidit, totuşi, *din pricina Chipului Său*
zidit în lucrări, τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ, spune acestea ca
despre Sine. Şi aşa cum Dumnezeu a spus: «Cine vă primeşte pe voi pe Mine Mă
primeşte» (*Matei* 10, 40), *pentru că în noi este pecetea Sa*, τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν
εἶναι, tot aşa, deşi nu este dintre cei ziditi, întrucât se zidesc *Chipul şi Pecetea Lui*
în lucrări, τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθεσθαι, parcă El Însuşi
fiind acestea, zice: «Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de
lucrările Lui cele mai de demult, Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα
αὐτοῦ...». Iar pecetea Înţelepciunii este pusă în lucrări, cum am spus, pentru ca
lumea să cunoască în Înţelepciune pe Ziditorul său, Cuvântul, iar prin Cuvânt,
pe Tatăl, οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα... ὁ κόσμοσ ἐν
αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι᾽αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Şi asta-i
ceea ce spunea Pavel: «Pentru că ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu
este cunoscut de către ei [adică de către eretici]; fiindcă Dumnezeu le-a arătat
lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi,
adică veşnica Lui putere şi dumnezeire» (*Romani* 1, 19-20). De aceea, prin fiinţă,

Cuvântul nu este creatură; cele spuse în *Pilde* se referă la înțelepciunea care este și se numește în noi, περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὔσης καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παροιμίαις ῥητόν. Dacă (arienii) nici asta n-o cred, n-au decât să spună singuri: există în făpturi vreo înțelepciune sau nu, εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστιν? Dacă nu este, atunci de ce Apostolul acuză, spunând: «Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu» (*I Corinteni* 1, 21)? Sau, dacă nu există înțelepciune, atunci de ce în Scripturi se întâlnește o «mulțime de înțelepți» (*Înțel.* 6, 24)? Căci «înțeleptul se teme și se ferește de rău» (*Pilde* 14, 16) și «prin înțelepciune se ridică o casă» (*Pilde* 24, 3). Iar Ecclesiastul spune: «Înțelepciunea unui om îi luminează fața» (8, 1) și îi mustră pe cei nejudecați: «Nu spune niciodată: Cum se face că zilele cele de altădată au fost mai bune decât acestea?» (7, 10). Și dacă, așa cum spune despre Înțelepciune Fiul lui Sirah, că «a revărsat-o [Dumnezeu] peste toate lucrările Sale» și «Ea se află la tot trupul după măsura dărniciei Lui, și a dat-o celor ce-L iubesc pe El» (*Sirah* 1, 8-9), această revărsare, ἡ τοιαύτη ἔκχυσις, nu este semnul existenței Înțelepciunii de la Început și Deoființă, ci al existenței *Înțelepciunii reprezentate în lume*, τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης (se subînțelege: σοφίας), atunci de ce-ar fi incredibil ca această Înțelepciune ziditoare și adevărată, *a Cărei pecete* sunt Înțelepciunea și Cunoașterea revărsate în lume, ἧς τύπος ἐστὶν ἡ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη, cum s-a spus mai înainte, să vorbească Ea Însăși despre Sine: «Dumnezeu m-a zidit în lucrările Sale»? Căci în lume nu este Înțelepciune ziditoare, ci zidită în lucrări, ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις (se subînțelege σοφία), prin care «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (*Psalmi* 18, 1). Dar dacă oamenii vor cuprinde în ei și această Înțelepciune, atunci vor cunoaște adevărata Înțelepciune a lui Dumnezeu, vor cunoaște că într-adevăr sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu."[613]

Fără îndoială că această Înțelepciune a făpturii, despre care vorbesc citatele de mai sus, nu se limitează în nici în caz, în opinia lui Atanasie cel Mare, doar la procesele psihice sau gnoseologice ale vieții făpturii, ci este prin excelență natura *metafizică* a esenței făpturii: în făptură, Înțelepciunea nu este doar activitate, ci și substanță; ea are un caracter efectiv, masiv, are calitatea de lucru. Acest fapt devine și mai clar în comparația expresivă propusă de sfântul părinte[614]. El reprezintă făptura sub forma unui oraș a cărui construcție i-a fost încredințată de către un rege fiului său. Pentru a preîntâmpina, prin autoritatea tatălui său, orice atentat la drepturile lor asupra orașului și, totodată, pentru a lăsa o amintire despre el și despre tatăl lui, prințul își scrie *numele* pe fiecare clădire. Dacă, după încheierea lucrărilor, întrebat fiind cum s-a construit orașul, prințul va răspunde: „Trainic, pentru că, cu permisiunea tatălui meu, eu sunt reprezentat pe fiecare clădire, *numele* meu este zidit în aceste clădiri", spunând acest lucru, „el nu declară că s-a zidit esența, ci *chipul* său, τὸν ἑαυτοῦ τύπον, din cauza numelui său". La fel și adevărata Înțelepciune, adică Logosul, răspunde celor care se miră de Înțelepciunea făpturii, adică de Sofia: „Dumnezeu M-a zidit în lucrările Sale, pentru că în ele este Chipul Meu; și iată în ce măsură Eu am coborât în zidire". Comparația propusă de Atanasie nu este o pură invenție. Amintesc de obiceiul istoric universal de a se scrie numele constructorului pe clădire sau de cutuma frapantă a regilor Babilonului de a ștanța numele regelui-ctitor pe fiecare cărămidă folosită la edificiile ridicate de el. Dar pentru a înțelege

sensul adevărat al acestui obicei, ca și sensul comparației lui Atanasie, care se sprijină tot pe această cutumă, trebuie să ținem minte semnificația pe care cei vechi i-o acordau numelui, ca idee-forță reală ce formează lucrurile și guvernează misterios profunzimile substanței acestora[615].

Așadar, punându-și numele pe clădiri, prințul din comparația lui Atanasie introduce, conform înțelegerii celor din vechime, o nouă esență misterioasă în existența acestor clădiri, le dăruiește clădirilor o forță mistică.

Atanasie profită și în continuare de comparația sa, referindu-se în mod direct la Biserică.

„Iarăși nu trebuie să ne mirăm, spune el, dacă Fiul vorbește ca despre Sine despre Chipul care este în noi; și când Saul prigonea pe atunci Biserica, în care era Chipul Lui (al Domnului) și Asemănarea Lui, i-a vorbit ca și cum El Însuși ar fi fost persecutat: «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?» (*Fapte* 9, 4). Adevărata Înțelepciune, Logosul, spune «m-a zidit», ca să zicem așa, din punctul de vedere al «Înțelepciunii înrădăcinate în lume și în lucrări, τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐγκτισθεῖσαν (se subînțelege σοφίαν)», din punctul de vedere al «Asemănării Sale, τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ», ca și cum asta ar spune-o despre Sine «însăși Pecetea Înțelepciunii care este în lucrări, αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὁ ὢν ἐν τοῖς ἔργοις». Înțelepciunea de la Început este creatoare și ziditoare, iar Pecetea ei se introduce în lucrări, ca imagine a imaginii, ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνος κατ' εἰκόνα. Cuvântul o numește *început* al drumurilor pentru că această Înțelepciune devine un fel de început și parcă pune bazele cunoașterii lui Dumnezeu. Întrezărind această Înțelepciune a făpturii în lume și în sine, omul atinge adevărata Înțelepciune, și de la ea se înalță la Tatăl (*Ioan* 14, 9; *I Ioan* 2, 23)."[616] Cuvintele „Când El a întemeiat cerurile eu eram acolo" (*Pilde* 8, 27) Atanasie le parafrazează astfel: „Totul a primit existență datorită Mie și prin Mine; și deoarece era nevoie să fie înrădăcinată Înțelepciunea în lucrări, ἐγκτίζεσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις, atunci, deși Eu eram în ființă cu Tatăl, totuși, după coborârea spre făpturi, mi-am pus pecetea chipului meu pe lucrările referitoare la ele, pentru ca lumea întreagă să fie un corp unic, aflat în armonie de sine, nu în discordanță... De aceea, continuă Sfântul Părinte, toți cei care, conform Înțelepciunii date lor, privesc făptura cu mintea cea dreaptă, sunt și singurii în stare să spună: După rânduiala Ta rămâne ziua (*Psalmi* 118, 91). Iar cei care nu sunt zeloși în această privință vor auzi... [Atanasie citează *Romani* 1, 19-25 despre cunoașterea lui Dumnezeu prin contemplarea vibrantă a făpturii]. Și se vor rușina auzind: «Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii» (*I Corinteni* 1, 21)"[617].

Sofia făpturii, pecetluirea divină a făpturii, este „chipul și umbra Înțelepciunii, δι' εἰκόνος καὶ σκιᾶς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὔσης"[618]. Dar realizată, pecetluită în lume de către experiența în timp, ea, deși este a făpturii, precedă lumea, fiind ansamblul ipostatic pre-lumesc de prototipuri divine ale celor ce sunt. Afirmând acest lucru, Sf. Atanasie se referă la cuvintele apostolului Pavel:

„Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel care, întru Hristos, ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată binecuvântarea duhovnicească; precum întru El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos" (*Efeseni* 1, 3-5). „Așadar, spune

Sfântul Atanasie, cum ne-a ales mai înainte ca noi să fi primit existență, dacă noi n-am fi fost, cum a spus El Însuși, *pre-figurați* în El, πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρίν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μή, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, ἐν αὐτῷ ἦμεν προστετυπωμένοι?"[619]

Sfântul părinte explică în continuare că posibilitatea „vieții veșnice" pentru noi se bazează anume pe această pre-figurare a noastră în Dumnezeu, pe această rădăcină eternă a noastră[620]. Aceasta este concepția lui Atanasie despre aspectul divin al făpturii. Mai insistent decât oricare altul, el a respins amestecul panteist al făpturii cu Ziditorul. Toată viața și-a consacrat-o demascării definitive a ereticilor, care încercau să șteargă hotarul dintre Ziditor și făptură. Iată de ce mărturia lui Atanasie are pentru noi o importanță enormă.

Dogma deoființimii Treimii, ideea de îndumnezeire a trupului, cerințele ascetismului, râvnirea Duhului Mângâietor și recunoașterea sensului pre-lumesc și nestricăcios al făpturii, acestea sunt *laitmotivele* sistemului dogmatic al lui Atanasie, atât de strâns întrepătrunse unele cu altele, încât nu se poate să auzi unul și să nu le descoperi în el și pe celelalte. Pe baza acestor motive principale este alcătuită în întregime și această carte, așa că putem spune că într-adevăr ea provine din ideile Sfântului Atanasie cel Mare[621].

Sofia ia parte la viața Divinității Triipostatice, intră în profunzimile treimice și se împărtășește din Dragostea divină. Dar, fiind o *a patra* Persoană, creată, deci nu deoființă, ea nu „formează" Unitatea divină, ea nu „este" Dragostea, ci doar intră în comuniunea Dragostei, *este admisă să intre* în această comuniune datorită smereniei negrăite, de neînțeles și de neconceput a lui Dumnezeu.

Ca *a patra* Persoană, ea, prin mila lui Dumnezeu (și nici într-un caz prin propria sa natură), introduce o distincție în raport cu ea însăși în activitatea providențială a Ipostasurilor Trinitare și, pentru Divinitatea Trinitară, fiind aceeași, ea însăși este distinctă în sine în raport cu Ipostasurile; ideea de Sofia capătă o coloratură sau alta, în funcție de Ipostasul către Care contemplarea noastră este preponderent îndreptată.

Din punctul de vedere al Ipostasului Tatălui, Sofia este *substanța* ideală, temelia făpturii, puterea sau forța existenței sale; dacă ne îndreptăm spre Ipostasul Cuvântului, atunci Sofia este *rațiunea* făpturii, sensul, adevărul sau îndreptățirea ei; și în sfârșit, din punctul de vedere al Ipostasului Duhului, avem în Sofia *spiritualitatea* făpturii, sfințenia, puritatea și neprihănirea ei, adică frumusețea. Această idee triplă de *temelie-rațiune-sfințenie*, disociindu-se în gândirea noastră, i se prezintă minții noastre păcătoase sub trei aspecte care se exclud unul pe altul. Într-adevăr, ce are comun temelia făpturii cu rațiunea sau cu sfințenia ei? Pentru rațiunea coruptă, adică pentru gândire, aceste idei nu sunt nicidecum unite într-o imagine unitară: conform legii identității, ele sunt opace una pentru alta.

Mai mult chiar; în raport cu „iconomia" (Bisericii), Sofia are o serie întreagă de noi aspecte care scindează *ideea* despre ea într-o mulțime de *noțiuni* dogmatice. Înainte de toate, Sofia este premisa și centrul făpturii răscumpărate, *Trupul Domnului Iisus Hristos*, adică esența făpturii asumată de Cuvântul divin. Numai co-participând la El, adică având-ne propria natură inclusă, strecurată parcă în Trupul Domnului, noi primim de la Duhul Sfânt

libertatea și purificarea tainică. În acest sens, Sofia este Natura pre-existentă, purificată în Hristos a făpturii[622] sau *Biserica în aspectul ei ceresc*. Dar, în măsura în care de la Duhul Sfânt vine și sfințirea părții pământești a făpturii, a conținutului ei empiric, a „hainei" ei, Sofia este și *Biserica în aspectul ei pământesc*, adică totalitatea *persoanelor* care au început deja nevoința restaurării, care au intrat deja în Trupul lui Hristos cu partea lor empirică. Și deoarece purificarea se produce prin Duhul Sfânt ce Se descoperă făpturii, Sofia este *Duhul*, întrucât El a îndumnezeit făptura. Dar Duhul Se arată în făptură ca *feciorie*, ca neprihănire lăuntrică și integritate smerită, în aceste daruri principale pe care creștinul le primește de la El. În acest sens, Sofia este *Fecioria*, puterea cea de sus care dăruiește fecioria. Iar purtătoarea Fecioriei este Fecioara în sensul propriu și exclusiv al cuvântului, este Mariam, Fecioara cu har, plină de har (κεχαριτωμένη, *Luca* 1, 28) de la Duhul Sfânt, plină de darurile Sale și, ca atare, Adevărata Biserică a lui Dumnezeu, Adevăratul Trup al lui Hristos: din ea a ieșit Trupul lui Hristos.

Dacă Sofia este toată făptura, atunci sufletul și conștiința făpturii, adică Omenirea, sunt Sofia prin excelență. Dacă Sofia este toată Omenirea, atunci sufletul și conștiința Omenirii, adică Biserica, sunt Sofia prin excelență. Dacă Sofia este Biserica, atunci sufletul și conștiința Bisericii, adică Biserica Sfinților, sunt Sofia prin excelență. Dacă Sofia este Biserica Sfinților, atunci sufletul și conștiința Bisericii Sfinților, adică Maica Domnului, Mijlocitoarea și Apărătoarea făpturii în fața lui Dumnezeu, „Curățitoarea lumii", sunt iarăși Sofia prin excelență. Dar semnul autentic al Mariei celei pline de har este Fecioria Ei, Frumusețea sufletului Ei. Aceasta este Sofia. Sofia este „omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος" (*I Petru* 3, 4), adevărata podoabă a ființei umane, care-i pătrunde în toți porii, care strălucește în privirea ei, care se revarsă în zâmbetul ei cu o bucurie negrăită, care se reflectă în fiecare gest al ei, care îl înconjoară pe om în momentele de elan spiritual ca un nor plăcut mirositor sau ca un nimb strălucitor, care îl face „mai presus de amestecul lumii", așa că, rămânând în lume, el devine parcă „nu din lumea aceasta", ci mai presus de lume. „Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o" (*Ioan* 1, 5) – aceasta este starea supra-lumească a persoanei pneumatofore și *frumoase*. *Sofia este Frumusețea*. „Podoaba, κόσμος, voastră, li se adresează apostolul Petru femeilor, să nu fie cea din afară: împletirea părului, podoabele de aur și îmbrăcarea hainelor scumpe, ci să fie omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa *podoabă* a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu" (*I Petru* 3, 3-4). Numai Sofia este Frumusețea esențială a întregii făpturi; restul nu este decât strălucire falsă și lux al straielor, și persoana umană se va dezbrăca de acest lustru fals la încercarea prin foc.

Acestea sunt *unele* dintre aspectele Sofiei în relațiile lor reciproce. Să le analizăm mai amănunțit.

Puritatea inimii, fecioria și castitatea integrală sunt condiția necesară pentru a o vedea pe Sofia-Înțelepciune, pentru a fi înfiați în Ierusalimul cel de Sus, „mama noastră" (*Galateni* 4, 26). Se înțelege de ce este așa. Inima

este organul care ne permite să percepem lumea de sus. Prin intermediul inimii se contemplă rădăcina originară a persoanei, *Îngerul* ei și, prin această rădăcină, se stabilește o legătură vie cu Mama persoanei spirituale, cu Sofia înțeleasă drept Înger Păzitor al *întregii* făpturi, al întregii făpturi deoființă în dragostea primită de la Duhul prin Sofia. Prin ea îi este dăruită persoanei contemplarea lui Dumnezeu-Iubire (*cf. Matei* 18, 10), contemplare care dă fericirea: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*Matei* 5, 8), îl vor vedea pe Dumnezeu cu inima curățită și în inima lor. Puritatea, dăruită de Duhul Sfânt, retează excrescențele inimii, denudează rădăcinile ei veșnice, curăță căile pe care negrăita Lumină a Soarelui Triipostatic pătrunde în conștiința omenească. Și atunci toată ființa lăuntrică, spălată prin purificare, se umple cu Lumina cunoașterii absolute și cu fericirea Adevărului *trăit* aievea[623].

„Cel curat cu inima, spune Grigorie de Nyssa, nu va vedea în el nimic altceva decât pe Dumnezeu."[624]

În valuri largi, harul se revarsă în porii curățiți ai inimii. Iar „ceea ce este de la har conține bucurie, pace, iubire, adevăr, τὰ τῆς χάριτος χάραν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀλήθειαν ἔχει" spune Sf. Macarie cel Mare[625]. Cu alte cuvinte, din punct de vedere subiectiv, Sofia apare ca *intermediarul* dintre *bucurie* și ceea ce se identifică cu *Bucuria*. Puritatea sufletului este fericire; fecioria sufletului este bucurie și chiar un fel de veselie. „Ἔστιν σαοφροσύνης καὶ τι γαληνὸν ἔχειν, printre semnele neprihănirii se numără și un fel de veselie", remarcă Sf. Grigorie Teologul în *Distihurile gnomice*[626].

Dacă, însă, fecioria sufletului este condiția necesară pentru contemplarea Ierusalimului de Sus, atunci și invers: „atingerea altor lumi"[627], pătrunderea până la rădăcinile spirituale ale existenței și contemplarea harică a sinelui în Dumnezeu sunt condițiile necesare pentru a da putere fecioriei. Pentru a fi cast, e necesar *„să discerni natura ta în Ierusalimul de Sus"*, trebuie să te vezi drept fiu al Mamei Comune, care este Fecioria pre-existentă.

> „Frate, vrei să fii feciorelnic? întreabă autorul celei dintâi epistole despre feciorie, epistolă atribuită mai înainte Sfântului Clement Romanul, datând din secolul al III-lea. Știi tu, continuă el, câtă trudă și greutate comportă adevărata feciorie?... Pricepându-te să porți lupta cum trebuie, înarmat cu puterea Duhului Sfânt, ți-ai ales această nevoință pentru a primi coroana luminoasă? *Vezi, discernis, natura ta în Ierusalimul cel de Sus*? (*Galateni* 4, 26)"[628]

Nu trebuie să ne mire această contradicție între teză și antiteză, adică între termenii: „Fecioria este sursa de contemplare a Sofiei" și „Contemplarea Sofiei este sursa fecioriei". Nu este decât un caz particular al marii antinomii dintre harul lui Dumnezeu și opera ascetică a omului, care intervine în fiecare problemă de „iconomie" divină, începând cu destinele unor popoare întregi și terminând cu actele individuale obișnuite, ca să nu mai vorbim de Taine. Dar pentru mine, în momentul de față, nu este important decât să stabilesc că ideea de „feciorie-contemplare" este indivizibilă și indisociabilă. Această indivizibilitate explică de ce textele bisericești insistă și mai mult asupra *purității* pe măsură ce i se rezervă tot mai mult spațiu ideii de

harismatism, de pneumatoforie, de îndumnezeire (oricum a fost denumită ea în perioade diferite) și pe măsură ce apare tot mai clar reprezentarea *valorii absolute* pe care o are făptura.

Voi repeta mereu că ascetismul creștin și valorificarea absolută a făpturii, fecioria și pneumatoforia, cunoașterea Înțelepciunii lui Dumnezeu și dragostea față de trup, nevoința și accesul la Adevărul veșnic, îndepărtarea de stricăciune și dragostea sunt *aspectele antinomice ale aceleiași vieți duhovnicești unice*, la fel de indisolubil legate între ele ca și fețele simetrice ale unui decaedru regulat. Când am vorbit despre contemplarea făpturii în unitatea ei și despre ideea de Sofia, a fost indicată cu insistență această legătură și cred că nu este nevoie să mai dăm alte exemple. Voi aminti doar *tonul* acestor sentimente și o voi face folosind cuvintele Sfântului Isaac Sirul.

> „Roagă-te să nu se depărteze de tine Îngerul fecioriei tale, pentru ca păcatul să nu ridice asupra ta război de flăcări și să nu te despartă de înger... Și pregătește-te să primești din tot sufletul ispitele trupești, trece-le înotând cu toate mădularele tale; ochii umple-ți-i de lacrimi, ca să nu se lepede de tine Îngerul păzitor."[629]

Prototipul divin al omului, Îngerul lui Păzitor, este prin excelență păzitorul purității lui, al neprihănirii sale. El este Îngerul neprihănirii și de aceea

> „sfinții Îngeri ai Domnului... nu suferă miasmele urâte ale gândurilor desfrânate și ale visărilor neroade"[630].

Aproape fiecare scriere ascetică tratează această relație dintre feciorie și smerenie, prezentând gândurile concupiscente drept consecințe ale trufiei și afirmării egoiste de sine a eului. Observațiile Sfinților Părinți se explică întru totul din cele stabilite mai înainte și anume din faptul că neprihănirea, ca libertate supremă în raport cu perversitățile, este o putere harică ce nu acționează decât cu condiția ca creștinul să se consacre lui Dumnezeu. Dimpotrivă, individualizarea egoistă față de Dumnezeu duce la *aservirea* persoanei față de perversitățile sale, adică la necurăție, și îl face pe om „propriul său idol", cum se spune în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul. Revenim mereu la ideea principală a distincției dintre legile identității, dintre cea spirituală și cea carnală. Prima face ca eu, care mă contemplu în Dumnezeu, să fiu propriul meu *ideal*, iar a doua mă transformă în *idolul*, în fetișul meu.

Tipul autenticei purități este Maica Domnului cea Preacurată și Binecuvântată, Smerită în curăția Ei veșnică, Curată în smerenia Ei perpetuă. În Ea, în Mireasa Sfântului Duh, veșnic purificată de El, pulsează izvorul viu al purității universale, „Izvorul pururea curgător al rațiunii". În Ea pulsează izvorul de apă vie care potolește orice sete și stinge din suflet focul gheenei; și de aceea Biserica o invocă suspinând: „Curăția lumii, Maica lui Dumnezeu" și „Curățirea lumii întregi". Ea este cea care „alungă hoardele întunecate ale patimilor și poftelor noastre", Ea este „stâlpul de foc care ne apără de ispitele și smintelile lumii", „stâlpul de foc care ne arată tuturor calea mântuirii în negura păcatului"; Ea este cea care „ne izbăvește de focul mistuitor cu roua rugăciunilor Sale". Dacă Domnul este capul Bisericii, atunci blânda Maria, „dătătoarea bunăvoinței lui Dumnezeu", este cu adevărat inima

ei, prin intermediul căreia Biserica împarte mădularelor sale Viaţa, Veşnicia şi darurile Duhului; Ea este adevărata *„Dătătoare de viaţă"*[631], adevăratul „Izvor dătător de viaţă". Căci Maria este „Stăpâna cea fără de prihană", „una curată şi binecuvântată", „plină de har", „porumbiţa nestricăcioasă şi bună". Ea este Simbolul viu şi Principiul lumii care se purifică, este „Curăţitoarea"; Ea este *„Rugul nears"*, cuprins de flacăra Sfântului Duh, arătarea prealabilă, vie, a Duhului Sfânt pe pământ, este *tipul pneumatofaniei*. Aşa cum Duhul este Frumuseţea Absolutului, Născătoarea de Dumnezeu este Frumuseţea făpturii, „slava lumii", şi prin Ea toată făptura este împodobită: „Se bucură cei născuţi pe pământ, împodobindu-se cu Slava ta", adică împodobindu-se cu Slava ta cea dumnezeiască, pământenii se bucură, pentru că frumuseţea, primită în inimă, este *bucurie*. Şi frumuseţea lumii, contemplată cu tremur evlavios, este Bucuria Lumii, *„Bucuria Neaşteptată"* a ei, *„Desfătarea şi Mângâierea"* ei, *„Dulcea Sărutare"* pe care Lumea de Jos i-o dă Lumii de Sus. Este *„Bucuria tuturor bucuriilor"*, cum ne-a poruncit cuviosul Serafim să numim icoana *„Duioşiei"*, singura icoană pe care o avea el în chilie şi în faţa căreia se ruga pentru mântuire[632]. Născătoarea de Dumnezeu este Bucurie şi „Mijlocitoarea bucuriei lumii". În contemplarea Frumuseţii cereşti se află „Potolirea tristeţii", „Bucuria tuturor celor întristaţi", „Mângâierea în tristeţi şi amărăciuni". Născătoarea de Dumnezeu este „Apărătoarea zeloasă", Ea este „Refugiul celor pierduţi", „Mângâierea păcătoşilor", „Îmblânzirea inimilor înrăite". Ea „îşi pleacă privirea la întristări", este „Grabnică Ascultătoare", este „Cea Care aude", este „Izbăvirea de rele a celor care suferă", este „Vindecătoarea Cea milostivă". Ea este Îngerul Păzitor al lumii. Ea este „Acoperământul" lumii „mai lat decât norul", este *„Hodighitria"* (sau „Călăuzitoarea") lumii, conducând-o, când ca un stâlp de foc, când ca un stâlp de nor, spre Ţara Făgăduinţei, în „viaţa veşnică"; Ea este „Zidul cel nesurpat" care apără lumea, este „Izbăvitoarea" ei. Ea este „Apărarea cea mai tare a universului". Cu Ea şi prin Ea se bucură întreaga făptură şi seminţie omenească. De aceea cântăm:

> „De Tine se bucură[633], Cea plină de har, *toată făptura*, soborul îngeresc şi neamul omenesc, Biserică sfinţită şi rai cuvântător, lauda fecioriei... De Tine se bucură, Cea plină de har, toată făptura; slavă Ţie!".

Născătoarea de Dumnezeu este cea mai minunată floare a pământului, „Floare Neveştejită" şi „Binemirositoare". Ea este purtătoarea Sofiei, „Cerul însufleţit" şi „Cerul înţelepciunii", „Cerul plin de har", adică Lumea de Sus, Ierusalimul Ceresc, care şi-a pus pecetea în sufletul preacurat al Fecioarei. Oare nu spune Biserica:

> „Cu adevărat ai apărut Tu *precum cerul pe pământ*, mai mare decât cerul de sus, Fecioară nenuntită: căci din Tine a răsărit Soarele în lume, stăpânind Dreptatea"?

Această relaţie intimă între ideea de spre Născătoarea de Dumnezeu şi cea de Ierusalim Ceresc transpare şi în paralela pe care o face irmosul Paştilor:

> „Luminează-te, luminează-te,
> *Noule Ierusalime,*
> că slava Domnului

> peste tine a răsărit.
> Saltă acum
> şi te bucură, Sioane;
> iar Tu, Curată
> *Născătoare de Dumnezeu,*
> veseleşte-Te întru
> învierea Celui născut al Tău".

Despre unii asceţi, arătându-li-se, Preacurata Fecioară spunea: „Acesta este din neamul nostru"[634]. *„Acesta este din neamul nostru."* Cuvinte profund semnificative! Înseamnă că există un „neam" deosebit, neamul Maicii Domnului, şi sfinţii asceţi sunt părtaşi la acest neam, la această natură particulară. Ce fel de neam să fie? Neamul predispus la feciorla sufletului. Oamenii sau, mai precis, îngerii pământeşti, care sunt membri ai acestui neam tainic, încă din tinereţe strălucesc de o lumină blândă şi de o neprihănire de pe altă lume. Încă din pântecele mamei lor, ei sunt *însemnaţi* şi meniţi unei organizări speciale a sufletului. Ei *parcă* sunt abstraşi legii păcatului, *parcă* vin spre noi de-a dreptul din Eden, ca fii ai familiei originare şi neprihănite. Ei realizează fără efort ceea ce alţii obţin prin sudoarea frunţii; fără greutate, ei se desăvârşesc şi se înalţă de la o putere la alta, aşa cum se deschide o floare binemirositoare. Fără rătăciri, de la însăşi zămislirea lor, ei merg cu paşi siguri „către cinstea chemării superioare". Ei sunt „famenii" evanghelici „din pântecele mamei". Aşa a fost, de pildă, Ioan Teologul. Aşa au fost sfinţii atoniţi Ioan Cucuzel şi Atanasie[635]. Aşa au fost cuvioşii Serghie de Radonej şi Serafim din Sarov. Un exemplu uimitor de asemenea puritate l-a arătat lumii Maica Domnului în persoana stareţului Lavrei Pecerska din Kiev, ieromonahul Partenie, care din copilărie nu a cunoscut deloc poftele necurate şi luptele cărnii, n-a cunoscut nici măcar ispitele lor[636]. Aşa a fost stareţul Isidor de la Schitul Ghetsimani[637]. Prin urmare, există un *neam* deosebit al Maicii Domnului, deşi nu orice nevoitor face parte din acest neam; există un tip superior de organizare, există persoana sfântă (care încă nu înseamnă lipsită de păcat). Într-un cuvânt, este vorba de o calitate *sofianică* a sufletului, provenită din Izvorul Curăţiei. Cine este Izvorul Curăţiei? Cine este „Stâlpul Fecioriei"? Preasfânta Născătoare de Dumnezeu[638].

Iată de ce aceşti îngeri în trup, aceşti monahi din fire, aceste flori ale lumii ştiu că sunt aleşi de Preacurata Fecioară, o venerează în primul rând pe Ea şi de la Ea primesc ajutorul şi semnele harului. Şi dacă reflectăm la relaţia lor cu Preacurata, devine clar că pentru ei, pentru conştiinţa lor, pentru dragostea lor, ceea ce apare în primul rând în Ea nu este Maternitatea divină, adică nu Hristos, ci Pururea fecioria Ei, Ea Însăşi. De aceea un asemenea ales al Domnului cum a fost cuviosul Serafim din Sarov, avea în chilia sa o singură icoană. A cui? Firesc ar fi să credem că, dacă era una singură, trebuia să fie a Mântuitorului. Dar nu, nu icoana Mântuitorului o avea, ci pe a Maicii Domnului – ba încă şi fără Mântuitorul, icoana „Duioşiei". Acelaşi lucru poate fi spus şi despre alţi feciorelnici[639]. În Maica Domnului ei venerează pe Maica Purtătoare de Sofia, Manifestarea Sofiei şi simt că structura lor spirituală provine tocmai de la Sofia. Cuviosul Serafim chiar cerea ca, alături de mărturisirea calităţii de Dumnezeu-Om a lui Iisus Hristos, să

fie mărturisită special Pururea fecioria Maicii Domnului[640]. Așa cum există „neamuri" și chiar popoare stricate, există și neamuri curate. La primele sunt distruse trăsăturile de puritate edenică, în celelalte rămâne ceva din frumusețea originară. Toată făptura este coruptă, dar în unii coruperea este mai profundă, în alții mai superficială. Și există făpturi pure prin excelență, există, ca să spunem așa, așchii din lumea originară, care s-a sfărâmat, făpturi care și-au deformat imaginea mai puțin decât altele. Acestea sunt cele care venerează Pururea fecioria și, printre ele, cea dintâi este Purtătoarea și Focarul curăției din Rai, Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu[641].

În Născătoarea de Dumnezeu se îmbină puterea sofianică, adică îngerească, cu smerenia omenească, „bunăvoința lui Dumnezeu față de muritori" și „îndrăzneala muritorilor către Dumnezeu". Maica Domnului se menține pe limita care separă făptura de Ziditor și, întrucât ceea ce este *la mijloc* între una și alta este absolut de neînțeles, absolut de neînțeles este și Maica Domnului. Ea este „înălțimea la care nu se pot ridica gândurile oamenilor". Este „adâncimea care nu poate fi scrutată nici cu ochi de înger". Este „mai înaltă decât cerurile" și „mai cuprinzătoare decât cerurile"[642]. Este „mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii". Ea este „Stăpâna Îngerilor"[643]. Despre Ea se spune: „Tu Te-ai arătat curată, mai cinstită decât Serafimii cei cu ochi de foc". Purtătoarea curăției, Manifestarea Duhului Sfânt, Principiul făpturii spirituale, Izvorul Bisericii, „Fecioara nuntită cu Dumnezeu" încetează a mai fi *una dintre multe* în Biserică; chiar și în Biserica sfinților ea nu este *prima inter pares*. Ea este deosebită, este centrul exclusiv al vieții Bisericii. Este Biserica. Nicolae Cabasila, arhiepiscopul Tesalonicului, unul dintre cei mai venerabili comentatori ai Liturghiei dumnezeiești (a trăit în secolul al XIV-lea), care a cunoscut din experiență profunzimea tainică a dumnezeieștii slujbe, spune[644] că „dacă cineva ar putea vedea Biserica lui Hristos, atunci n-ar vedea-o decât ca trup al Domnului, pentru că ea este unită cu Hristos și ia parte la trupul Lui". Dar dacă în același timp s-ar uita la Preacurata și Preabinecuvântata Fecioară Maria, n-ar vedea-o decât ca inimă a lui Hristos. Ea este centrul vieții făpturii, punctul de contact dintre pământ și cer. Ea este Aleasa, Împărăteasa Cerului și, cu atât mai mult, a Pământului:

> „*Împărătesei cerului și pământului*, Celei alese de Preaveșnicul Împărat mai presus de orice zidire... venind să-i aducem vrednică închinare cu mulțumire, cu credință și smerenie alergăm".

Ea are o putere *cosmică*[645]. Ea este „sfințirea tuturor stihiilor pământești și cerești", este „binecuvântarea tuturor anotimpurilor". Este ἡ πάντων βασίλισσα, „Împărăteasă asupra tuturor". Ea este Stăpâna lumii și de aceea orice credincios o invocă:

> „Altă mângâiere nu avem, afară de Tine, *Stăpâna lumii*, nădejdea și mijlocitoarea credincioșilor".

N-am citat decât la întâmplare expresii pe care mi le-am amintit din scrierile liturgice. A da un tablou sistematic al conținutului imens care se găsește în textele liturgice ar constitui obiectul unei întregi științe, care, din

păcate, lipsește total. Am încercat să-ți arăt cum înțeleg eu această literatură. Poate am greșit? Ar fi bine dacă mi-ai arăta unde. Dar, în orice caz, cursul general al ideilor mele nu se va schimba, pentru că cele spuse despre Maica Domnului sunt enunțate mai degrabă din motive particulare, care nu sunt riguros necesare în structura esențială a gândirii.

Totuși, n-aș vrea să închei această scrisoare înainte de a mă referi la câteva dintre datele de la care a pornit convingerea mea. Căci limita aspirațiilor mele este aceea de a înțelege conținutul conștiinței bisericești, și nimic nu este mai străin de scopurile lucrării mele decât dorința de a expune un sistem „al meu". Voi spune și mai clar: dacă aici, în lucrarea mea, există niște opinii „ale mele", aceasta s-a întâmplat doar din pricina insuficientei reflecții, a ignoranței sau neînțelegerii mele. Datele pe care le am în vedere se găsesc în opera liturgică a Bisericii, ca și în scrierile patristice și în iconografie. Încep cu primele.

Ne-a parvenit, în traducere latină, un text remarcabil, intitulat: „Către Ioan, sfântul părinte, de la Ignatie și frații care sunt cu el"; conform tradiției, este o scrisoare particulară a lui Ignatie Teoforul către apostolul și evanghelistul Ioan Teologul, care, după cum se știe, a fost fiul adoptiv al Preacuratei Fecioare Maria. În rândurile de început, autorul documentului exprimă regretul său și al celor din preajma sa pentru tergiversarea lui Ioan. Din context rezultă că Ioan a promis să viziteze comunitatea lui Ignatie, probabil însoțit de Maica Domnului, dar n-a făcut-o din cine știe ce motive. Se pare că autorul scrisorii avea de întâmpinat anumite dificultăți în comunitate (poate că unii membri și-au pus în gând să plece independent la Ierusalim pentru a se întâlni cât mai curând cu Apostolul) și el încearcă să-l convingă pe Apostol să se grăbească cu îndeplinirea promisiunii. În continuare se spune:

> „Sunt și aici multe femei de-ale noastre care de-abia așteaptă s-o vadă pe Maria lui Iisus și în fiecare zi intenționează, *volentes*, să dea fuga la voi, ca să-l atingă pieptul ce l-a hrănit pe Domnul Iisus și s-o întrebe despre niște lucruri mai tainice. Dar și Salomeea, față de care ești binevoitor, fiica Anei, care stă, *commorans*, la Ea la Ierusalim de cinci luni, și altele, care-o cunosc personal, ne transmit că Ea este plină de toate harurile și virtuțile, *eam omnium gratiarum abundam, et omnium virtutum*, ca fecioară, *more virginis*, este roditoare de virtute și har. Și, cum se zice, este *veselă* în prigoane și dureri, nu se plânge de lipsuri și nevoi; le este recunoscătoare celor care o jignesc, se bucură când este săcâită; îi compătimește pe cei nefericiți și oprimați, suferă și nu pregetă să le vină în ajutor. Dar se distinge, *enitescit* (strălucește), față de manifestările rele ale păcatelor, acționând ca mijlocitoare în lupta pentru credință. Este Învățătoarea noii noastre credințe și căințe; este Ajutorarea tuturor credincioșilor în toate faptele de evlavie. Celor *smeriți* le este devotată și se smerește cu și mai mult devotament pentru cei devotați; și de mult este preamărită de toți, deși cărturarii și fariseii o hulesc. Pe lângă asta, sunt mulți care spun și alte lucruri despre Ea; totuși, nu îndrăznim să le dăm tuturor crezare în toate, nici să-ți transmitem aceste vorbe. Dar, cum povestesc cei demni de crezare, în Maria Maica lui Iisus se îmbină natura omenească și sfințenia îngerească, *in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur*. Și acest zvon, *haec talia*, ne-a tulburat străfundurile [propriu-zis «măruntaiele», *viscera*] și ne face să dorim foarte mult a vedea, *desiderare aspectum*,

această, s-ar putea spune, Minunăție cerească și preasfântă minune, *hujus... coelestis prodigii et sacratissimi monstri*. Tu străduiește-te să ne îndeplinești dorința și să fii sănătos. Amin"[646].

Altă scrisoare poartă titlul: „Către Ioan, sfântul părinte, de la al său Ignatie", fiind și ea recunoscută drept o scrisoare a lui Ignatie Teoforul pentru apostolul Ioan. Scrisoarea începe cu următoarele cuvinte:

„Dacă s-ar putea, aș vrea să mă ridic la tine, în hotarele Ierusalimului, și să-i văd pe sfinții credincioși care se află acolo, mai ales pe Mama lui Iisus, Care este minunăția lumii și dorită de toți, *universis admirandam et cunctis desiderabilem*. Cui dintre prietenii credinței și religiei noastre nu i-ar face plăcere să o vadă și să stea de vorbă cu Ea, care L-a născut din sine pe Dumnezeul cel Adevărat?..."[647].

Iar mai departe se vorbește despre apostolul Iacov, care, „cum se zice, seamănă foarte bine cu Iisus Hristos la chip, viață și purtare". În încheierea scrisorii, autorul îl roagă pe Ioan să se grăbească cu vizita.

Deși documentul pe care intenționez să-l citez acum aproape că nu are legătură cu sarcina mea *directă*, nu pot să mă abțin să nu redau aceste rânduri, infinit de simpatice, din corespondența lui Ignatie Teoforul cu Preasfânta Fecioară. Imaginează-ți la modul concret ce înseamnă această scrisoare scrisă cu degetele „ușoare ca visul" ale Blândei și Binecuvântatei! Însăși scurtimea scrisorii parcă ne vorbește despre discreta tăcere a Celei care în viața domestică, în comunicarea de zi cu zi era pentru apostolul Petru modelul și personificarea supremă a frumuseții nestricăcioase a unui „spirit blând și tăcut", care și acum este „credința celor ce se roagă în tăcere", cum o invocă credincioșii. Se zice că „probabil" această scrisoare este apocrifă. Nu contrazic pe nimeni, nu știu... Dar e vorba doar de „probabil". S-ar putea să nu fie. Căci mai rămâne „dar dacă", și valoarea acestui „dar dacă" este infinit mai mare decât „probabil". Te rog să cuprinzi cât de cât sentimentul pe care mi-l trezește această scrisoare, chiar dacă autenticitatea ei n-ar fi decât prea puțin plauzibilă, scrisoare care îi este infinit de dragă și scumpă inimii mele. Căci și cea mai mică speranță (și nimeni nu a demonstrat neautenticitatea scrisorii) că Ea s-a așezat la masă, și-a aranjat straiele și, cu mâna ei, a scris această scrisoare suavă ne face aproape să plângem de înduioșare, ne potolește pentru mult timp emoțiile inimii. Ce fericiți suntem că avem aceste rânduri dragi inimii! Dar să transcriu scrisorile.

Iată ce-i scrie Teoforul Fecioarei:

„Purtătoarei de Hristos Maria, de la Ignatie al Ei.

Ar trebui să mă întărești și să mă liniștești pe mine, noul ucenic convertit al lui Ioan al Tău. Despre Iisus al Tău am aflat lucruri de-a mirării și sunt uimit de cele auzite. Și de la Tine, care I-ai fost mereu apropiată, care ai fost legată de El și I-ai cunoscut toate tainele, vreau din tot sufletul să aflu vești despre cele auzite. Ți-am mai scris și altă dată și ți-am pus aceleași întrebări. Să fii sănătoasă; și noii convertiți care sunt cu mine, de la Tine și prin Tine și în Tine se întăresc. Amin"[648].

Traducerea latină a scrisorii de răspuns a Maicii Domnului spune:

„Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas; sed valeat et exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen"[649].

Asta înseamnă:

„Lui Ignatie, iubitul condiscipol, de la smerita roabă a lui Hristos Iisus.

Cele auzite și aflate de tine de la Ioan despre Iisus sunt adevărate. Crede-le și ține-le; și juruința creștinismului, pe care ți-ai asumat-o, păstreaz-o neclintită, iar obiceiurile și viața conformează-le juruinței. Cât despre Mine, voi veni împreună cu Ioan să te vizitez pe tine și pe cei care sunt cu tine. Stai în credință și poartă-te cu bărbăție: și să nu te tulbure asprimea prigoanei; ci fie duhul tău puternic și să se bucure în Dumnezeul tău Mântuitor. Amin".

Nu mi se pare oportun să discut aici autenticitatea acestei scrisori. Voi face doar câteva observații pe marginea a două expresii, în care unii au văzut un împrumut din *Evanghelia după Luca* și din *Întâia Epistolă către Corinteni*, scrise, cum se știe, *după* adormirea Sfintei Fecioare. În felul acesta, pasămite, ar fi subminată autenticitatea scrisorii. Însă la mijloc este o mare confuzie. Prima dintre expresiile incriminate este:

„*Sta in fide, et viriliter age*, stai în credință și poartă-te cu bărbăție." În ea unii au văzut un împrumut din *I Corinteni* 16, 13: „Privegheați, stați tari în credință, îmbărbătați-vă, întăriți-vă". Dar, în primul rând, expresiile puse în paralel sunt atât de simple și firești, încât Fecioara Maria n-avea nici o nevoie să citească epistola Sfântului Apostol Pavel ca să-și fi scris scrisoarea. În al doilea rând, nici asemănarea nu-i prea mare. În al treilea rând, dacă afirmăm că este un împrumut, nu putem ști dacă nu cumva apostolul se va fi sprijinit pe autoritatea cuvintelor Fecioarei Maria. În al patrulea și ultimul rând, un îndemn analog se află în *Psalmi* 30, v. mai ales *Psalmi* 30, 26. Cel mai firesc ar fi să presupunem (dacă îndeobște trebuie să presupunem că este vorba de un împrumut) că și Sfânta Fecioară și apostolul Pavel și-au „împrumutat" îndemnurile din *Psalmii* pe care toți evreii, și mai ales ei, îi știau pe de rost.

Al doilea pasaj suspectat este acesta:

„*Exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo*, duhul tău să se bucure în Dumnezeul tău Mântuitor". Se face o paralelă cu *Luca* 1, 47: „Și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu". Iarăși repet: este oare necesar ca pentru o expresie atât de simplă să bănuim un împrumut? Dar dacă îl presupunem, trebuie, în primul rând, să ne amintim că *Evanghelia după Luca* redă un imn care se înălțase de mult de pe buzele aceleiași Fecioare, așa că, prin urmare, Maica Domnului doar *repeta* în scrisoare ceea ce spusese demult tot Ea și, cu siguranță, de multe ori și-a amintit apoi și a repetat și pentru Sine, și pentru alții; în al doilea rând, imnul Maicii Domnului din *Luca* 1, 47 are o paralelă în *I Regi* 2, 1. Ar putea fi indicate și semnele interne ale autenticității scrisorii sau, cel puțin, ale marii ei vechimi. Înainte de toate, este vorba despre absența formulelor dogmatice și a epitetelor de preamărire exterioară a Maicii Domnului. Este, de asemenea, caracteristică expresia „al Tău (adică al Maicii Domnului) Iisus" („de Iesu enim *tuo*..."), care sună cumva ciudat pe buzele unui om cu idei dogmatice precise despre persoana lui Iisus Hristos. Scurtimea scrisorilor, absența oricăror amplificări retorice și unele trăsături de viață fac, de asemenea, autenticitatea lor foarte probabilă.

Impresia puternică și de neșters pe care le-o producea Fecioara Maria martorilor oculari este descrisă în cuvinte vii de către un document remarcabil, cunoscut sub titlul: *Scrisoarea Sfântului Dionisie Areopagitul către Apostolul Pavel*[650]. Iată fragmentul din această *Scrisoare* în care se relatează vizita pe care Areopagitul i-a făcut-o Maicii Domnului:

„Mărturisesc în fața lui Dumnezeu, o mărite învățător și călăuză a noastră, că mi se părea de necrezut să mai poată exista o ființă atât de plină de putere dumnezeiască și de har minunat, în afară de Însuși Dumnezeu Cel de Sus. Dar am văzut, nu doar cu ochii sufletului, ci și cu cei ai trupului, ceea ce nici o minte omenească nu poate pătrunde. Da! Da! Am văzut-o cu ochii mei pe Preasfânta Maică a lui Hristos Iisus al nostru, pe Cea asemenea lui Dumnezeu și mai presus de toate duhurile din cer. M-am învrednicit de aceasta printr-un har deosebit al lui Dumnezeu, din bunăvoința întâistătătorului dintre Apostoli și din bunătatea negrăită și mila Preasfintei Fecioare Înseși. Iară și iară mărturisesc în fața atotputerniciei lui Dumnezeu și a preaslăvitei desăvârșiri a Fecioarei, Mama Lui, că atunci când Ioan, întâistătătorul dintre Apostoli și primul între prooroci, strălucitor în viața sa pământească precum soarele pe cer, m-a dus în fața Preasfintei Fecioare, Cea asemenea lui Dumnezeu, am fost luminat nu numai pe dinafară, ci și pe dinăuntru, de o lumină divină atât de mare și nemărginită și împrejur s-au răspândit atâtea arome și mirosuri plăcute, încât nici trupul meu neputincios, nici chiar duhul meu nu au putut suporta semnele atât de minunate și începuturile fericirii veșnice. Inima mea s-a istovit, sufletul meu s-a istovit în mine din pricina slavei Ei și a harului divin. Martor îmi este Dumnezeu Însuși, născut din pântecele Ei de fecioară, că dacă povețele și legile tale dumnezeiești n-ar fi fost încă atât de proaspete în amintirea mea și în mintea mea neofită, aș fi luat-o pe Ea drept Dumnezeu Cel Adevărat și m-aș fi închinat Ei cu închinăciunile pe care trebuie să i le arătăm numai lui Dumnezeu Cel Adevărat. Omul nu poate înțelege fericirea de care m-am învrednicit eu, văzând-o pe Preasfânta. Am fost atunci deplin fericit! Îi mulțumesc Dumnezeului Celui de Sus și Milostiv, Dumnezeieștii Fecioare și preaslăvitului apostol Ioan, îți mulțumesc și ție, proistos și cap al Bisericii, pentru că mi-ai arătat cea mai mare dintre binefaceri".

Dar, poate că mai bine decât din orice teză dogmatică, sofietatea Maicii Domnului se vede din descrierile aspectului Ei exterior.

Conform unei tradiții păstrate de istoricul ecleziastic Nichifor Calist, Născătoarea Domnului „era de statură mijlocie sau, cum spun alții, ceva mai înaltă decât media; părul îi era auriu; ochii ageri, cu pupilele de culoarea măslinelor, sprâncenele arcuite și de un negru moderat, nasul alungit; buzele le avea ca florile, pline de vorbe dulci; fața, nici rotundă, nici ascuțită, ci puțin ovală; mâinile și degetele Ei erau prelungi"[651].

După tradiția transmisă de Sf. Ambrozie de Mediolan, „nu era Fecioară numai cu trupul, ci și cu sufletul: smerită cu inima, atentă în vorbe, înțeleaptă, puțin vorbăreață, iubitoare de lectură... harnică, neprihănită în vorbire. Regula ei era să nu rănească pe nimeni, să fie binevoitoare cu toți, să-i respecte pe cei mai bătrâni, să nu-i pizmuiască pe cei egali, să evite lăudăroșenia, să gândească sănătos, să iubească virtutea. Și-a jignit părinții vreodată, măcar prin expresia feței? Și-a contrazis vreodată rudeniile? S-a arătat vreodată mândră față de un om modest, și-a râs de cel slab, s-a ferit de cel sărac? N-avea nimic aspru în privire, nimic necugetat în cuvinte, nimic indecent în acțiuni: mișcările trupului Ei erau smerite, pasul ușor, vocea domoală; așa că aspectul Ei trupesc era expresia sufletului, *personificarea purității*"[652].

După Nichifor Calist, „în discuțiile cu alții, Ea își păstra buna-cuviință, nu râdea, nu se indigna și mai ales nu se mânia; absolut lipsită de artificialitate, nu se gândea deloc la Sine și, străină de orice alintare, se distingea prin smerenia Ei deplină. În privința straielor pe care le purta, se mulțumea cu culoarea lor naturală, lucru pe care și acum îl mai dovedește sfântul Ei acoperământ. Pe scurt, *în tot ce făcea Ea se vădea un har deosebit*"[653].

Numeroși sfinți învățători ai Bisericii arată *descriptiv* starea infinită de har a Fecioarei Maria, sofianitatea ei luminoasă; în *cultul liturgic*, aproape o jumătate din rugăciuni i se adresează Maicii Domnului; în *iconografie*, o mare parte a icoanelor o reprezintă pe Născătoarea de Dumnezeu. Ca și în iconostas, și în cultul liturgic Maica Domnului ocupă un loc simetric și *parcă* egal ca importanță cu cel al lui Dumnezeu. Ei ne adresăm cu rugăciunea: „Mântuiește-ne pe noi"[654]. Dar dacă de la experiența vie, dată de Biserică, ne îndreptăm spre teologie, ne simțim transportați într-un alt domeniu. Din punct de vedere *psihologic*, impresia noastră este că teologia de școală nu vorbește întru totul despre Cea pe care o preamărește Biserica: *doctrina* teologică școlară despre Maica Domnului nu poate fi comparată cu *venerația* Ei vie; interpretarea teologică școlară a pururea fecioriei a rămas în urmă față de sentimentul ei viu. Însă liturghia este inima vieții bisericești. De aceea este cât se poate de firesc să ne întrebăm ce înseamnă această preamărire în Biserică, este firesc să căutăm *rațiunea* acestei experiențe care a fost fixată în scrierile patristice.

În scrierile Sfântului Ambrozie de Mediolan despre feciorie și căsătorie[655], găsim o tentativă – timidă, ce-i drept – de răspuns la întrebările noastre. Fecioria Pururea Fecioarei el o interpretează ca manifestare a unui har deosebit, propriu numai Ei, derivat din darul neprihănirii. Și întrucât acel ceva *nou*, adus în lume de creștinism, sau, altfel spus, esența Bisericii constă tocmai în curăția neprihănită, este clar că Centrul și Izvorul acestui dar se identifică cu Biserica. În plus: Maica Domnului nu este numai neprihănită, dar și *posedă* neprihănirea. Iar neprihănirea este de natură cerească. De aceea și în Fecioara Maria trebuie să recunoștem o anumită legătură cu cerul, o calitate celestă particulară. În pofida scopurilor morale și didactice ale scrierilor lui Ambrozie, se simte tot timpul în ele o anumită ontologie în spatele noțiunilor etice. Biserica, Cerul, Fecioara Maria, deși nu sunt sinonime, ontologic, apar ca substantive aproape substituibile reciproc.

Dar să cităm câteva fragmente din scrierile sfântului:

„Minunată, exclamă el, este Maria, care a reprezentat chipul fecioriei sfinte, *egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit*, și a ridicat spre Hristos steagul curăției neîntinate, *intemeratae integritatis*"[656]. Fecioara Maria este inaccesibilă în superioritatea Sa față de întreaga natură; Ea este mai presus de natură: „Se pune întrebarea: cine ar putea-o cuprinde cu mintea sa omenească pe Aceea pe care nici măcar natura n-a supus-o legilor ei? Cine poate exprima printr-un cuvânt natural ceea ce este mai presus de ordinea naturii? Ea chema din cer ceea ce imita pe pământ. Și nu pe nemerit a luat chipul vieții cerești Cea care și-a găsit Mirele în cer. Trecând de nori, cer, îngeri și constelații, Ea a găsit Cuvântul lui Dumnezeu în însuși sânul Tatălui și s-a atașat de El cu tot sufletul"[657]. „Avea în Ea atâta har, *gratia*, încât nu

doar putea păstra în Ea darul fecioriei, *virginitatis gratiam*, dar putea să provoace manifestarea neîntinării, *integritatis*, chiar şi în cei pe care îi privea."[658] În continuare, Sf. Ambrozie îi dă ca exemplu pe fecioarelnicul Ioan Botezătorul, „pe care Maica Domnului l-a pregătit parcă printr-un fel de untdelemn prin prezenţa Sa şi prin mireasma neprihănirii, pe când el n-avea decât vârsta de trei luni", şi pe feciorelnicul Ioan Teologul; „de aceea nu mă mir, adaugă sfântul, că acesta, care a văzut mai dinainte cămara tainelor cereşti, a vorbit mai mult decât ceilalţi evanghelişti despre tainele divine"[659]. „O, bogăţii ale fecioriei Mariei! Ea s-a înfierbântat ca un vas de lut şi, ca un nor, a revărsat pe pământ harul lui Hristos!"[660] exclamă Ambrozie. Acest har este ploaia spirituală care stinge flăcările trupului, umezind gândurile lăuntrice[661]; este darul vieţii feciorelnice. Din viaţa Mariei „ca dintr-o oglindă străluceşte imaginea castităţii şi frumuseţii virtuţii, *species castitatis et forma virtutis*. De aici puteţi lua voi (adică cei feciorelnici) exemple de viaţă: aici, ca într-un desen, sunt reprezentate poveţele curăţiei"[662]. „Ea este imaginea fecioriei, *imago virginitatis*, viaţa Ei este o ştiinţă pentru toţi"[663]. De fapt, neprihănirea este *totul*, este întreaga esenţă a eclezialităţii. „Neprihănirea i-a făcut pe îngerii înşişi. Într-adevăr, cine şi-a păstrat-o este înger; cine a făcut-o să piară este diavol. De la ea şi-a primit numele chiar şi religia. Fecioara este ceea care se mărită cu Dumnezeu; desfrânata este cea care i-a făcut pe zei."[664] Prin urmare, omul primeşte ceea ce îl face să fie membru al Bisericii de la Maica Domnului. Dar acest har, cum se spune de obicei, ne este dat de Biserică. În acest caz, care este relaţia dintre Fecioara Maria şi Biserică? Maria este purtătoarea Bisericii. Cele prezise de prooroc cu privire la Biserică „sunt total aplicabile" Preacuratei Fecioare[665] – şi nu doar „aplicabile", ci în mod direct, „sub imaginea Bisericii, sunt prezise despre Maria"[666]. Întreaga *Cântare a Cântărilor* Sf. Ambrozie o interpretează uneori cu referire la Biserică[667], alteori cu referire la Maica Domnului, alteori cu referire la amândouă deodată şi chiar, după ce a interpretat anumite pasaje în legătură cu Biserica, în mod direct, fără precizări suplimentare, scrie „deci" şi trage concluzia despre Fecioara Maria[668]. Biserica este Fecioara, aşa cum Fecioara este Biserica. „Biserica este frumoasă între fecioare, căci ea este o fecioară neprihănită, *virgo sine ruga*."[669] Fecioara este *eclezialitatea* (*ţerkovnost'*). Chiar şi în Noul Testament (*Ieşirea* 15, 20), spune Ambrozie, făcând în mod evident un joc de cuvinte cu numele de „Maria", ea a fost „chipul", „modelul Bisericii, *Ecclesiae... specimen*"[670]. Hristos este Mirele şi Soţul Bisericii; tot Hristos este „mirele curăţiei feciorelnice, *sponsus virgineae castitatis*"[671]; „Patria curăţiei este în ceruri, *patria castitatis in coelo*"[672]. Biserica este „fecioară datorită curăţiei, dar mamă datorită urmaşilor, *Ecclesia... virgo est castitate, mater est prole*"[673].

Astfel este Maica Domnului şi „superioritatea Ei de neînţeles faţă de întreaga creaţie a lui Dumnezeu"[674].

Dar această „superioritate de neînţeles" nu se epuizează şi nu poate fi epuizată prin descrieri şi reprezentări. Imaginea „Miresei Nenuntite", refractându-se ca într-o prismă de cristal în arta pictorului, fie el şi inspirat de sus, aruncă în momentul respectiv doar *un singur* tip de raze ale harului; iconografia

dă o mulţime de *aspecte distincte* ale frumuseţii sofianice a Fecioarei Maria. Fiecare icoană legitimă a Maicii Domnului, „revelată", adică *însemnată* de minuni şi, ca să spunem aşa, încuviinţată şi confirmată de Însăşi Fecioara Maria, *mărturisită* de Însăşi Maica Fecioară în autenticitatea ei spirituală, este marcarea doar a unui *singur* aspect, urma luminoasă proiectată pe pământ doar de *o singură* rază a Celei pline de har, unul, doar, dintre numele Ei picturale. De aici existenţa multor icoane „revelate"; de aici dorinţa de a venera *diferite* icoane. Denumirile unora dintre ele exprimă în parte esenţa lor spirituală, şi am citat deja câteva dintre denumirile tipice pentru aceste icoane-aspecte. Alte denumiri sunt destul de întâmplătoare, pentru că provin de la nişte locuri şi evenimente legate doar *exterior* cu icoana; sensul unei asemenea icoane poate fi înţeles doar prin contemplare directă şi nu are rost să-i citām aici denumirea. Dar trebuie să mă mai opresc la un subiect iconografic deosebit de important, cunoscut sub denumirea de „Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu". De fapt, ar fi necesar ca materialul existent să-l analizăm într-o monografie specială; aici nu fac decât o rapidă trecere în revistă, dar sper că şi aceasta poate da *corpul* („masa aperceptivă") pentru ideile de contemplaţie spirituală semnalate mai sus.

Icoana *Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu* există în multe variante, fapt ce atestă că iconografia sofianică este o creaţie religioasă autentică, izvorâtă din sufletul poporului, şi nu un împrumut exterior şi formal. Dar pentru a înţelege conţinutul lăuntric al acestei creaţii, este necesar ca variantele să nu fie studiate separat, ci în ansamblul lor, pentru că sunt aspecte particulare ale aceleiaşi idei.

Scopul eseului nostru este să precizăm ideea de *Sofia* (orice nume ar avea ea în epoci diferite); de aceea ne interesează prea puţin să elucidăm în detaliu termenul de „Sofia" în alte sensuri. Desigur că Sfinţii Părinţi, prin cuvântul Sofia înţelegeau adeseori Cuvântul lui Dumnezeu, al doilea Ipostas al Preasfintei Treimi; acelaşi lucru trebuie să-l spunem şi despre rugăciunile şi imnurile liturgice. Să demonstrăm această teză arhicunoscută cu citate ar însemna să forţăm o uşă deschisă. Dar dacă în general, repet, avem în vedere numai *ideea* specială de Sofia, acum ne vom limita atenţia numai la datele iconografiei, pentru că ceea ce Sfinţii Părinţi numeau „Sofia" nu coincide întotdeauna cu conţinutul pe care acest termen îl are în iconografie, mai ales în cea mult mai târzie; pe de altă parte, „Sofia" iconografică nu a fost întotdeauna luată în discuţie, cu acest nume, de Sfinţii Părinţi.

În orice caz, trebuie să considerăm în ansamblul lor măcar variantele principale, tipice. Excluzând unele exemplare, foarte rare şi aparte[675], trebuie să considerăm că aceste variante tipice sunt în număr de *trei*, în timp ce restul au forme ce se raportează la acestea, care sunt principale. Cele trei modele tipice pot fi caracterizate ca: 1) tipul *Înger*, 2) tipul *Biserică* (uneori este numit tipul Sofiei de pe Cruce), 3) tipul *Născătoare de Dumnezeu*; dacă avem în vedere oraşele unde se află cele mai bune exemplare ale icoanelor respective, Sofia este de: 1) Novgorod, 2) Iaroslavl[676] şi 3) Kiev. Dar înainte de a trece la concluziile privitoare la esenţa lor religioasă, e necesar *să descriem* icoanele de aceste trei tipuri.

Modelul din Novgorod este cel mai vechi și mai remarcabil. Catedrala „Sfânta Sofia" din Novgorod a fost ctitorită de cneazul Vladimir în 1045 și a fost sfințită în 1052. Icoana hramului, conform unei vechi tradiții, este considerată copia unei icoane din Constantinopol și, probabil, este contemporană cu catedrala. În orice caz, Silvestru, preot al Catedralei „Buna-Vestire" din Moscova, semnalează direct cele două tradiții în *Plângerea* sa, prezentată Sinodului în anul 1554:

> „Precum Marele Cneaz evlavios și ortodox Vladimir s-a botezat la Korsun în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh și, venind la Kiev, le-a poruncit tuturor să se boteze și atunci toată țara rusă s-a botezat; iar la început din Țarigrad a fost trimis la Kiev un mitropolit, iar în marele Novgorod vlădica Ioachim; și Marele Cneaz de Kiev Vladimir a poruncit să se zidească la Novgorod biserica de piatră Sfânta Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu, după obiceiul din Țarigrad, și icoana Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu, tot atunci a fost pictată, după un model grec..."[677].

Din anul 1542 avem o știre directă depre icoana Sofiei: „Înțelepciunea lui Dumnezeu, spune letopisețul, a iertat o femeie bolnavă de ochi"[678].

Astfel, icoana Sofiei este una dintre cele mai vechi icoane rusești, dacă nu cronologic, cel puțin prin conținut. Iată cum se prezintă acest obiect sfânt al Marelui Novgorod: în centrul compoziției se află o figură angeliformă într-o mantie împărătească cu *barme** și *omofor*. Părul ei lung nu este ondulat, ci cade pe umeri. Fața și mâinile sunt de culoarea *focului*, în spate are două aripi de forma focului, pe cap are o coroană de aur, de forma unui zid crenelat. În dreapta ține un caduceu, în stânga un sul de hârtie, lipit de inimă; împrejurul capului are un nimb, deasupra urechilor are niște panglici sau „*sluhi*"**. Este Sofia. Este reprezentată șezând pe o pernă dublă, pusă pe un tron somptuos de aur, care are patru picioare și este sprijinit de șapte stâlpi de culoarea focului. Picioarele Sofiei se odihnesc pe o piatră mare. Tot tronul se află în interiorul unei stele de aur cu opt colțuri, plasată pe fondul unor cercuri *albastre* sau *verzui*, presărate cu steluțe tot din aur. Uneori, de altfel, steaua cu opt colțuri lipsește. De o parte și de alta a Sofiei, pe piedestaluri separate, în poziții pioase, stau Maica Domnului (în dreapta) și Ioan Înaintemergătorul (în stânga). Uneori, de pildă pe partea exterioară a altarului din Catedrala „Adormirea" din Moscova, sunt și ei reprezentați cu aripi, prin atracția atributelor. Amândoi au nimburi, dar acestea nu mai sunt de aur (cel puțin uneori), ci *verzui-albastre*. Maica Domnului ține în brațe (uneori o are în pântece) un fel de sferă verzuie cu stele, în care se află Pruncul-Mântuitor, înconjurat de o stea cu șase colțuri. În mâna stângă Mântuitorul ține un sul, iar cu dreapta face un gest oratoric, interpretat altădată drept o binecuvântare onomastică. Înaintemergătorul face același gest cu mâna dreaptă, iar în stânga lui ține un sul desfășurat cu inscripția: „Pocăiți-vă etc.". Deasupra Sofiei se află Mântuitorul Atotmilostiv, pictat până la brâu, cu un nimb în

* Veșmânt princiar, apoi imperial (un fel de eșarfă, uneori un colier purtat pe umeri la încoronarea țarilor ruși înainte de Petru cel Mare); conform tradiției, i-a fost trimis de Alexios Comnenul lui Vladimir Monomahul (aprox. anul 1100).

** Auzul divin simbolizat prin raze (v. *infra*).



formă de cruce. Și această figură este plasată într-o stea cu șase (?) colțuri, pe un fundal cu stele. Și mai sus se vede un curcubeu înstelat, ca o panglică. În mijlocul lui este așezat un tron de aur cu patru picioare, pe care se află uneltele pătimirii Domnului și o carte (așa-numita „pregătire a tronului"). De ambele părți, câte trei îngeri îngenuncheați, deci șase în total. Uneori îngerii sunt doar patru; dar atunci deasupra tronului este înfățișat Dumnezeu-Tatăl,

cu mâinile întinse, șezând pe un tron cu spătar semicilindric. Capul lui Dumnezeu-Tatăl este înconjurat de un nimb cu opt colțuri, colorate alternativ în *roșu și verde*. În acest caz, pe lateralele tronului sunt amplasați încă doi îngeri îngenuncheați. În sfârșit, întreaga compoziție este înconjurată uneori de douăsprezece tablouri ce reprezintă în general scene din viața Maicii Domnului[679].

Înainte de a da interpretarea finală a icoanei pe care am descris-o, voi remarca unele trăsături particulare care sugerează explicațiile.

Aripile Sofiei indică în mod evident o anumită apropiere a ei de lumea de sus. Culoarea focului pe care o au aripile și trupul ei semnalează pneumatoforia, plenitudinea spirituală. *Caduceul* (și nu „sceptrul cu cruce", și fără „monograma lui Hristos", cel puțin în majoritatea cazurilor) din mâna dreaptă semnifică forța teurgică, psihopompia, puterea ei tainică asupra sufletelor. *Sulul* nedesfăcut din mâna stângă, lipit de organul cunoașterii supreme, inima, indică știința tainelor nedezvăluite. *Podoabele princiare* și *tronul* simbolizează puterea împărătească.

Coroana de forma zidului de cetate este semnul obișnuit al Mamei--Pământ sub aspectele ei diferite, exprimând, poate, faptul că ea ocrotește umanitatea ca întreg, ca oraș, *civitas*. *Piatra* (și nu „perna"!) de sub picioare indică fermitatea de neclintit a temeliei. *Panglicile* sau *„sluhi"* de după urechi, care susțin părul și lasă libere urechile pentru ascultare, indică acuitatea percepției, deschiderea față de sugestiile venite de sus: panglica este simbolul iconografic al organului auzului divin[680]. Iar *fecioria* Maicii Domnului, *înaintea, în timpul și după naștere*, este semnalată, ca de obicei, prin *trei steluțe*: două pe umeri și una pe fruntea Ei.

În sfârșit, sferele cerești, pline de stele, care înconjoară Sofia reprezintă un indiciu al puterii cosmice a Sofiei, al faptului că ea conduce întregul univers, al cosmocrației sale[681]. Culoarea de un albastru-turcoaz a acestui ancadrament simbolizează văzduhul, apoi cerul, apoi cerul spiritual, lumea de sus, în centrul căreia trăiește Sofia. Căci culoarea albastră predispune sufletul la contemplație, la renunțare la cele pământești, la blândă nostalgie după liniște și curăție. Culoarea bleu a cerului, această proiecție a luminii în întuneric, acest hotar între lumină și întuneric, este imaginea albastră a făpturii de sus, adică imaginea hotarului dintre Lumina bogată în existență și Întunericul-Neant, imaginea Lumii *Raționale*. Iată de ce *albastrul* este culoarea care îi aparține în mod firesc Sofiei și, prin Ea, îi aparține Pururea Fecioarei, Celei care poartă Sofia.

În compoziția analizată se mai remarcă: în primul rând, o *distincție* netă între persoanele *Mântuitorului, Sofiei* și *Maicii Domnului*; în al doilea rând, faptul că Sofia se află sub Mântuitorul, adică într-un loc subordonat, și că Maica Domnului se află dinaintea Sofiei, adică iarăși într-un loc subordonat. Deci *Mântuitorul, Sofia* și *Maica Domnului* se află într-o subordonare ierarhică succesivă. Dar aceeași inegalitate este indicată și de diferența nimburilor. Uneori, de altfel, în monumentele iconografice mai târzii, primește și ea (Sofia) un nimb în formă de cruce. Așa este, de exemplu, pictura exterioară a altarului Catedralei „Adormirea" din Moscova, care datează din secolul



Icoana Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu, aflată în proprietatea Galeriei „Tretiakov".

al XVII-lea. Fără îndoială, nimbul în formă de cruce al Sofiei este o confuzie a atributelor iconografice, un fenomen de atracție. Dar această confuzie este cât se poate de caracteristică: Sofia, deși o figură independentă a iconografiei,

pare totuşi atât de legată de Hristos şi, cum vom vedea mai jos, de Maica Domnului, încât, prin atracţie, poate să-şi însuşească atributele acestora, aproape contopindu-se, ca să zicem aşa, cu Iisus sau cu Maria. O anumită înrudire între cele trei persoane se vădeşte uneori şi prin faptul că toate trei sunt înaripate: aşa este în fresca de la Moscova, de care am amintit mai sus; la fel este fresca de pe peretele altarului Catedralei „Adormirea" din Kostroma.

Acum mă voi referi la cel de-al doilea tip sofianic, la modelul din Iaroslavl, care datează din secolele XVI-XVIII.

Pictura murală din Biserica „Sf. Ioan Gură de Aur" din Iaroslavl are următorul conţinut: sub un pavilion sau un baldachin cu şase coloane, se află un tron acoperit, dincolo de care, drept cea de-a şaptea coloană, este reprezentată Răstignirea. Dinaintea tronului, cu mantie împărătească şi coroană, stă regele Solomon, cum ne putem da seama după cartea pe care o citeşte, în care este scris: „Înţelepciunea şi-a zidit casă rezemată pe şapte stâlpi, a înjunghiat vite pentru ospăţ, a pregătit vinul cu mirodenii şi a întins masa sa" (*Pilde* 9, 1-2); poate fi şi un simplu preot, căci acest fragment din *Pilde* este tema întregii compoziţii. Pe fiecare coloană a pavilionului sunt câte două inscripţii: „Botezul" şi „Sinodul al treilea", „Mirungerea" şi „Sinodul al doilea", „Pocăinţa" şi „Sinodul al patrulea", „Preoţia" şi „Sinodul al şaselea", „Cununia" şi „Sinodul al şaptelea", „Maslul" şi „Sinodul al cincilea", iar pe cruce: „Cuminecarea" şi „Sinodul al patrulea". Pavilionul este ridicat pe un piedestal, iar pe ultimele trei trepte ale acestuia stă scris: „Temelia Bisericii dumnezeieşti a Vechiului şi Noului Testament sunt sângele mucenicilor, predica apostolilor, sângele proorocilor, piatra credinţei – Hristos; pe această piatră voi zidi Biserica Mea". Deasupra colonadei este scris: „Capul Bisericii, Hristos", iar pe arhitravă: „Şi a întărit şapte stâlpi". Mai sus de acoperişul pavilionului se află Maica Domnului, şezând pe un tron cu pernă dublă; are mâinile ridicate a rugăciune şi este înconjurată de o ceată de îngeri-lăncieri. Deasupra capului Ei este reprezentat Sfântul Duh, de la care coboară spre Maica Domnului şapte raze de har. După cum se vede din inscripţii, acestea sunt: înţelepciunea, raţiunea, sfatul, tăria, cunoaşterea, evlavia, frica de Dumnezeu. Şi mai sus este reprezentat Dumnezeu-Tatăl în nori, cu braţele ridicate, şezând pe un tron cu perne (poate e încă o dată Hristos?). Pe marginile icoanei sunt zece grupuri de sfinţi: pustnici, mucenici, muceniţe, cuvioşi, drepţi, cu Ioachim şi Ana în frunte, mărturisitori, sfinţiţi, împăraţi şi cneji, prooroci, cu Ioan Înaintemergătorul în frunte, şi apostolii conduşi de apostolul Pavel. Sub aceste chipuri de sfinţi, mai jos, sunt pictate şapte grupuri de oameni obişnuiţi (nu de sfinţi), cu inscripţia: „Toate seminţiile sunt adunate"; ei nu se află în nori, ci pe pământ, şi îngenunchează în faţa colonadei. Sensul general al compoziţiei este evident: este *Biserica* în întregul ei, cu toate legăturile şi temeiurile ei spirituale. Deşi întreaga compoziţie este intitulată: „Înţelepciunea şi-a zidit casă rezemată pe şapte stâlpi", este dificil de stabilit la care dintre aceste persoane se referă numele de Înţelepciune: la Dumnezeu-Tatăl, la Duhul, la Maica Domnului sau la Hristos Răstignitul. Dacă îi este atribuit celui din urmă, atunci legătura este numai cu opera Lui de mântuire, adică, iarăşi, cu toate celelalte elemente ale compoziţiei[682].

Există variante ale acestui tip de „Sofie a Crucii"[683]. Particularităţile cele mai importante ale uneia dintre ele, răspândită în Novgorod, constau în faptul că Maica Domnului stă într-o parte a pavilionului, în dreapta; iar în stânga, după toate probabilităţile, se află Ioan Înaintemergătorul. În spatele fiecăruia sunt câte trei apostoli. Acoperişul pavilionului se ascute la vârf şi în el, precum fulgerul într-un paratrăsnet, se sprijină raza din mijlocul unui semicerc de raze, care poartă inscripţia: „Duhul Sfânt". Mai sus este amplasat Hristos pe tron, pictat ca Mântuitor Atotmilostiv. Judecând după această variantă, am putea crede că pe icoana descrisă ceva mai sus nu

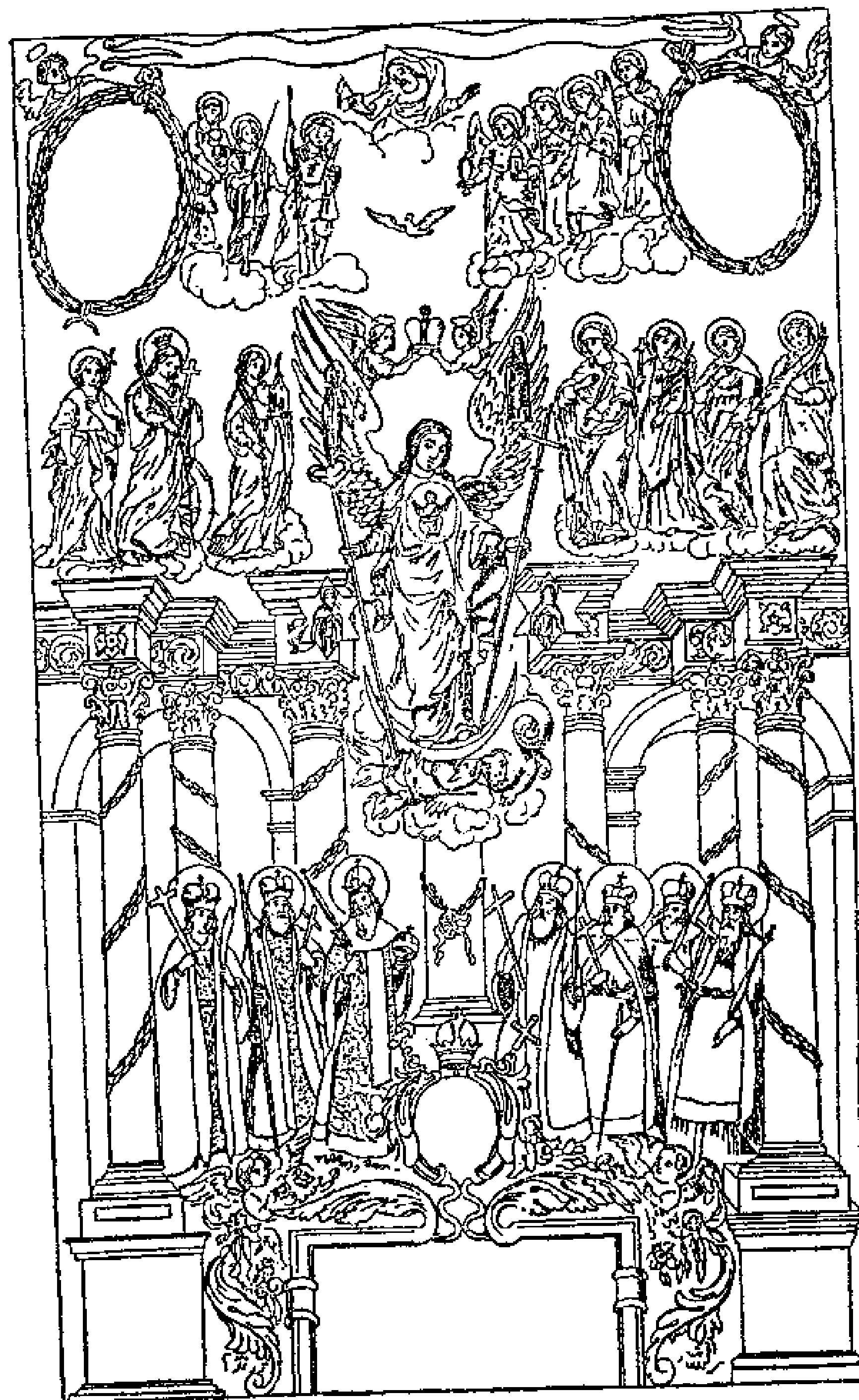
se află Dumnezeu-Tatăl (cum susține N. Pokrovski), ci Iisus Hristos. Atunci se poate considera că Răstignirea din interiorul pavilionului se află dincolo de tron, fiind deci o *icoană*, nu Hristos.

Fără să mă mai opresc la alte variante ale acestei compoziții iconografice, trec la Sofia din Kiev, care prezintă multe analogii cu Sofia din Iaroslavl. Iată conținutul Sofiei din Kiev.

Pe un amvon din șapte trepte este așezat un pavilion cu șapte coloane, sub care stă în picioare Maica Domnului. În mâna stângă îl ține pe Prunc, iar în dreapta are un caduceu (descriu mai ales icoana Sihăstriei Optina), alteori o cruce latinească. La picioare are secera lunii, sprijinită pe un nor. Cornișa rotondei conține inscripția: „Înțelepciunea și-a zidit casă etc.". Pe fiecare stâlp sunt câte trei inscripții: prima este denumirea unui dar duhovnicesc, a doua, reprezentarea lui simbolică și a treia, pericopa corespunzătoare din *Apocalipsă*. Pe treptele amvonului sunt denumirile celor șapte virtuți, iar pe treapta „credinței" se află șapte prooroci. Deasupra rotondei apare Dumnezeu-Tatăl (?) și deasupra Lui, Sfântul Duh. Împrejur sunt șapte arhangheli[684]: în dreapta, Mihail cu sabia de foc, Uriil cu fulgerul, Rafail cu un vas de alabastru plin cu mir; în stânga, Gavriil cu crinul, Salatiil cu mătăniile, Iegudiil cu coroana, Varahiil cu flori pe o batistă albă[685].

Dar cea mai remarcabilă este celebra compoziție a iconostasului Catedralei „Sfânta Sofia" din Kiev, „maica tuturor bisericilor ruse". Icoana hramului este de proveniență târzie, după toate probabilitățile datând de la mijlocul secolului al XVIII-lea; dar compoziția ei datează din secolul al XVI-lea, dacă ținem cont de copia ei exactă din Catedrala din Tobolsk, efectuată la construcția bisericii, adică în timpul patriarhului Filaret[686]. Compoziția ei, ca de altfel iconografia din sudul Rusiei în general, se află sub o evidentă influență catolică (Maica Domnului este descoperită; deasupra capului Ei, doi îngeri țin o coroană; crucea din mâinile Ei este latinească; în spate se află o colonadă etc.). Maica Domnului are în mâna dreaptă un sceptru înflorit, cu mânerul în formă de șarpe, adică un caduceu sau, poate, un sceptru episcopal; în stânga ține o cruce latinească. Hristos este reprezentat în pieptul Ei, mâna Lui dreaptă binecuvântează, iar în stânga ține globul pământesc. În spatele Maicii Domnului sunt două aripi desfăcute, la picioare are o lună sub formă de seceră, sprijinită pe un balaur cu șapte capete[687]. Trebuie să mai ținem cont și de faptul că icoana descrisă aici nu este nici pe departe identică, din punct de vedere compozițional, cu ferecătura ei metalică[688].

În felul acesta, compoziția Sofiei din Kiev apare ca o variantă a tipului Maica Domnului Încoronată, o combinație sincretică între încoronarea Maicii Domnului și tipul Femeii apocaliptice[689]. Cu alte cuvinte, Maica Domnului apare aici într-o dublă lumină: cea a Bisericii Pământești și cea a Bisericii Cerești. „După părerea noastră, afirmă A.I. Kirpicinikov[690], simbolic, tipul Maicii Domnului Încoronate a avut inițial aceeași semnificație ca și Oranta din reprezentările Înălțării lui Hristos: fără coroană și pe pământ, Oranta este Biserica pământească, iar figura feminină în nori, cu coroană pe cap, este Biserica cerească biruitoare." Același autor indică și faptul că reprezentarea *simbolică* bizantină a primit în Occident o interpretare *istorică*, iar apoi a ajuns



la noi, având deja un *dublu* sens. Dar, pe lângă aceste considerații, din geneza compoziției se poate constata că ea este intim legată de Apocalipsă. Secera lunii, balaurul cu șapte capete, textele și simbolurile apocaliptice de pe stâlpi ar fi suficiente pentru a susține această afirmație. Însă ea se susține și mai bine dacă îți aduc aminte de faptul că în registrul inferior al iconostasului (care, se pare, este contemporan cu icoana) se mai află patru icoane cu tematică evident apocaliptică. Sunt mici medalioane greu de observat dindărătul grilajului. Cea mai interesantă este icoana plasată chiar sub Sofia-Înțelepciune. În compoziția ei complexă intră Femeia îmbrăcată cu soarele, Maica Domnului, Arhanghelul Mihail, Fiara ieșind din abis etc.[691]

Poate și trebuie să se impună o întrebare: unde se află, în Catedrala „Sfânta Sofia", ceea ce i-a dat numele de la bun început, unde este principalul ei obiect sacru? Desigur, răspunsul este – sau cel puțin pare – simplu: paladiul Kievului, celebra icoană făcătoare de minuni „Zidul Nesurpat". Însă, deși răspunsul *formal* este ușor de dat, cel privitor la *conținut* este dificil. Într-adevăr, ce și pe cine zugrăvește această imagine? De regulă, se spune că pe Maica Domnului. Dar absența Pruncului, mâinile înălțate, întreaga postură a corpului apropie atât de mult „Zidul Nesurpat" de Oranta vechii iconografii creștine, încât devine neîndoielnic faptul că în „Zidul Nesurpat" Maica Domnului este reprezentată ca Oranta, adică exprimă aceeași idee ca și vechile Orante. Ideea este, repet, cea de *Biserică*[692]. Cercetătorii merg și mai departe de afirmația făcută aici. Astfel, după părerea lui N.P. Kondakov[693], „Zidul Nesurpat" este reprezentarea monumentală a Bisericii, iar după opinia lui Krijanovski[694], este reprezentarea casei nemateriale a Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu. Alți specialiști împărtășesc aceeași părere[695].

Acestea sunt cele trei tipuri de iconografie sofianică. Interpretarea lor constă din înțelegerea *Principiului spiritual unic și comun* pentru toate trei, în virtutea căruia toate purtau *același nume* și erau venerate ca expresie a unei singure *idei*. Desigur, strămoșii noștri nu cunoșteau acest element comun într-o manieră „responsabilă", după cum spunea Dostoievski; dar este imposibil să admitem că el a lipsit cu totul, că înseși trăirile erau confuze: subiectul iconografic pe care îl examinăm acum a fost la timpul său un fenomen religios foarte răspândit, poate cel mai răspândit și, în tot cazul, a fost un subiect predilect și național[696]: ar fi absurd să admitem apariția lui *ex nihilo*, dintr-un vid religios. Diferiți cercetători, fiecare în parte, remarcă diverse aspecte ale acestui element comun. Care sunt ele?

În Sofia (se refereau la cea din Novgorod) vedeau personificarea unei *însușiri abstracte* a lui Dumnezeu, un *atribut* al înțelepciunii Lui, dar nu personale, nu a înțelepciunii ipostatice a lui Dumnezeu, ci a înțelepciunii *in abstracto*. Această intrepretare este corectă în sensul că Sofia, în orice caz, nu este un Ipostas *stricto sensu* și că ea nu este identică cu Logosul. Că personificările elementelor, orașelor și satelor, ale noțiunilor morale și dogmatice erau într-adevăr cât se poate de posibile în iconografia creștină ne-o demonstrează faptul bine cunoscut că, personificate, figurează aici: Marea, Munții, Vântul, Zăpada, Pustiul, Cerul și Pământul, Cosmosul, Iordanul, Soarele și Luna, Noaptea și Dimineața, Materia Cerească, Adâncul, Iadul, Marea Roșie, Egiptul, Nazaretul, Betleemul, Ierusalimul, Melodia, Puterea, Trufia,

Pocăința, Tinerețea, Δικαιοσύνη καὶ 'Ελεημοσύνη, Virtuțile, Προφητεία, Σοφία, Sinagoga, Biserica și altele într-o mulțime de icoane, miniaturi, fresce etc.[697] Se știe că însuși Constantin cel Mare a construit în Constantinopol trei biserici, in cinstea Înțelepciunii, 'Η ἁγία Σοφία, Păcii, 'Η ἁγία Εἰρήνη și Puterii, 'Η ἁγία Δύναμις, care ulterior au fost transformate în Bisericile „Sf. Sofia", „Sf. Irina" și „Sf. Puteri Cerești". În istoria Romei păgâne există foarte multe asemenea exemple de construire a unor temple în cinstea unor noțiuni abstracte; dar de aici nu trebuie să ne pripim a trage concluzia că și Constantin „își închină bisericile ideilor și, în particular, ideii de înțelepciune a lui Dumnezeu, fără a raporta deloc această noțiune la Fiul lui Dumnezeu". Mai curând este corectă ideea răposatului prof. A.P. Golubțov, care vedea în aceste închinări neutre, intermediare, ca să zicem așa, între păgâni și creștini, o măsură tactică, cu ajutorul căreia împăratul promova imperceptibil creștinismul, în timp ce doritorilor de a rămâne în afara Bisericii li se oferea posibilitatea de a nu vedea în Înțelepciune, Pace și Putere *decât* noțiuni personificate[698].

Oricum, oamenii nu trăiesc cu abstracțiuni și s-a întâmplat ceea ce trebuia să se întâmple. Și anume, oamenii au început să caute pentru Sofia reprezentări *concrete*. Biserica Sofiei ctitorită de Iustinian este închinată deja *Cuvântului Întrupat* al lui Dumnezeu, așa încât sărbătoarea sfințirii era pe 22-23 decembrie, iar hramul, probabil, Crăciunul. Dar în același timp, la fel de neîndoielnică este și legătura religioasă dintre Sofia și *Născătoarea de Dumnezeu*, care se dezvăluie în rânduiala liturgică și în concepția religioasă a strămoșilor noștri[699]. Din punctul de vedere al rațiunii, și pe atunci trăirea era dedublată, rațiunea ezitând între Mântuitor și Născătoare. Ritualul liturgic o demonstrează cu certitudine. Încă din secolul al XVI-lea, teologii noștri autohtoni se simt pierduți atunci când încearcă să definească rațional ideea de Sofia: „Unii spun că Biserica «Sf. Sofia» ar fi fost sfințită în numele Preacuratei Născătoare de Dumnezeu; iar alții spun că acest nume nu este cunoscut în Rusia, nici nu poate fi cunoscută această Înțelepciune"[700]. Dar nici vizitatorii occidentali ai Țarigradului nu știu, probabil, cui îi este închinată Catedrala Sofiei. Cel puțin, atunci când descriu Biserica „Sf. Sofia" din Țarigrad, trec sub tăcere aspectul care ne interesează[701]; iar unul dintre cruciații participanți la cucerirea Constantinopolului, Robert de Cléry, ne comunică ceva foarte ciudat la prima vedere: „*Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en grieu, c'est Sainte Trinités en franchois)*" – „Acum vă voi spune despre Biserica Sfânta Sofia, cum este ea făcută (Sfânta Sofia în grecește este Sfânta Treime în franceză)"[702]. Așa se prezentau deja vechile divergențe în problema Sofiei. Aceste ezitări se regăsesc și la cercetătorii moderni. În timp ce pentru unii Sofia este Cuvântul lui Dumnezeu sau chiar Preasfânta Treime[703], alții văd în ea pe Născătoarea de Dumnezeu, o a treia categorie o consideră personificarea Fecioriei Ei, o a patra vede în ea Biserica, iar o a cincea categorie - omenirea în ansamblu, „*le Grand Être*" a lui Auguste Comte.

Trebuie să considerăm că aceste interpretări sunt ireconciliabile? Firește, Cuvântul lui Dumnezeu, Născătoarea de Dumnezeu, Fecioria, Biserica, Omenirea, ca *noțiuni raționale*, sunt incompatibile; dar dacă ne îndreptăm atenția

asupra *ideilor corespondente*, această incompatibilitate nu va mai exista; mai mult, examenul nostru precedent, metafizic, a și demonstrat *legătura* reciprocă dintre aceste idei. Fără să mă opresc asupra fiecăreia în parte[704], voi cita doar câteva vechi interpretări rusești, care furnizează o *sinteză* fină a diferitelor aspecte ale Sofiei[705].

Iată inscripția de pe icoana Sofiei-Înțelepciunea, aflată în iconostasul Catedralei „Adormirea" de la Lavra Troițe-Serghieva[706]:

„Icoana Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu, arată curăția fecioriei negrăite a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Fecioria are fața de foc și o panglică deasupra urechilor: o coroană împărătească pe cap și deasupra capului Îl are pe Hristos, iar în înalt sunt desfăcute cerurile. Tâlcuire: Fața de foc arată că Fecioria se aseamănă cu sălașul lui Dumnezeu, focul este Dumnezeu, Care arde patimile trupești și luminează sufletul feciorelnic. Și dacă are panglici deasupra urechilor și dacă are îngeri, asta-i pentru că fecioria este deopotrivă cu îngerii. Panglica înseamnă adumbrirea de către Duhul Sfânt. Iar pe cap are o coroană împărătească. Prin asta se arată că smerita ei înțelepciune domină patimile. Deasupra capului Îl are pe Hristos, căci căpetenia Înțelepciunii este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. El a îndrăgit Fecioria Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, această smerită Înțelepciune și a binevoit să se nască cu trupul din Ea. Cerurile desfăcute arată că sufletul feciorelnic are dorința de a ajunge în ceruri. Cingătoarea peste piept arată că este rang de căpetenie și sfințenie. În mână are un sceptru, care arată rangul Ei împărătesc. Iar aripile de vultur și de foc sunt pentru zborul înalt și pentru proorocire: această pasăre, când îl vede pe vânător, zboară mai sus; așa și cei ce iubesc fecioria nu sunt ușor de prins de către diavolul-vânător[707].

În mâna stângă are un sul, în care sunt scrise tainele neștiute și adânci ale lui Dumnezeu: căci esența fecioriei divine nu este accesibilă *nici* îngerilor, nici oamenilor. Straiul Ei de lumină și tronul pe care șade arată sălașul unei alte lumini viitoare. Sunt puși șapte stâlpi, șapte daruri ale Duhului, vestite de proorocul Isaia. Picioarele le ține pe o piatră: Fecioria stă neclintită în mărturisirea credinței în Hristos și strigă spre Dumnezeu: «Întărește-mă pe piatra credinței». Cei ce păzesc fecioria se aseamănă Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Aceasta i-a plăcut lui Ioan Înaintemergătorul: s-a învrednicit să-l boteze pe Hristos, Dumnezeul nostru. Aceasta i-a plăcut lui Ioan Teologul: s-a învrednicit a-și pune capul la pieptul lui Hristos, Dumnezeul nostru. Căci Dumnezeul netrupesc și neîncarnat se bucură de curăția și neprihănirea sufletului. Fecioara, zice El, îi va aduce la Împăratul și cei care îi sunt credincioși vor fi aduși în veselie și bucurie. Vor fi băgați în biserica împărătească, adică sufletele feciorelnice vor fi aduse, în urma Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, la Fiul ei și Dumnezeul nostru. Amin".

Celelalte explicații nu diferă prea mult de cea citată mai sus și, în punctele principale, pot fi considerate identice. Dar îmi permit să mai citez câte ceva din ele, având în vedere că sunt foarte puțin cunoscute.

Iată ce citim într-un manuscris (unde *T* înseamnă „tâlcuire" și *Î* – „întrebare"):

„*Cuvânt de tâlcuire a ceea ce este Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu.* Biserica lui Dumnezeu, Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu. *T:* Adică sufletul feciorelnicilor de o fecioria negrăită. Curăția este adevărul smeritei înțelepciuni. *Î:* Îl are pe Hristos deasupra capului. *T:* Căci căpetenia înțelepciunii este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. *Î:* Cerurile sunt desfăcute deasupra Ei. *T:* Au coborât cerurile, coboară, coboară în Curata Fecioară. Căci cei ce iubesc fecioria se aseamănă cu Născătoarea de Dumnezeu. Ea l-a născut pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos. Cei care iubesc fecioria dau naștere cuvintelor drepte, adică îi învață pe cei nechibzuiți. Pe aceasta a iubit-o Botezătorul Înaintemergător, arătând prin botez că regula fecioriei este o viață aspră întru Dumnezeu. *Î:* Fecioria are fața de foc. *T:* Focul este dumnezeirea, care arde patimile stricăcioase și luminează sufletul curat. *Î:* Are, ca și îngerii, panglici deasupra urechilor. *T:* O viață curată este egală cu a îngerilor. Panglicile sunt sălașul Duhului Sfânt. *Î:* Are pe cap coroană împărătească. *T:* Înțelepciunea smerită împărățește asupra patimilor. *Î:* Are mijlocul încins. *T:* Este semnul rangului înalt și al sfințeniei. *Î:* Ține în mână un sceptru. *T:* Rangul împărătesc. *Î:* Are aripi de foc. *T:* Proorocire cu zbor înalt, mintea arătată de pasărea cu ochii ageri, care iubește înțelepciunea; când îl vede pe vânător, zboară mai sus. Așa și cel ce iubește fecioria este prins anevoie de diavolul-vânător. *Î:* În stânga are un sul scris. *T:* În el sunt tainele neștiute și adânci. Adică scripturile de acolo spun că de neînțeles rămân faptele lui Dumnezeu pentru îngeri și pentru oameni. *Î:* Are straie de lumină și șade pe un tron. *T:* Arată sălașul unei alte lumini viitoare. *Î:* Se sprijină pe șapte stâlpi. *T:* Cele șapte daruri ale Duhului. Ce e scris în proorocirea lui Isaia. *Î:* Are picioarele pe o piatră. *T:* «Pe această piatră voi zidi Biserica Mea». Și iarăși: pe piatra credinței întărește-mă, Sofie, Înțelepciunea lui Dumnezeu. *Î:* Sfintele sinoade apostolice ale Bisericii. *T:* Fecioria este chipul lui Dumnezeu. Din Fecioară s-a născut Dumnezeu. Fecioria cinstește-o, căci Dumnezeu este neîntrupat și neîncarnat și se bucură numai de curăția și nestricăciunea trupului nostru. Fecioria umple făptura de Sus și locul pe care l-au golit îngerii căzuți. Și câți oameni muritori, în loc să păstreze fecioria, s-au căsătorit. Numai după chipul lui Dumnezeu e bine să trăim. Fecioria trupului stricăcios și neîntinarea sunt cinstirea lui Hristos. Minunat ar fi ca omul să fie fără stricăciune, să fie, prin curăția sa, întruchiparea lui Hristos. «Fără stricăciune, zice împăratului, vor fi aduse din fecioară», adică sufletele celor curați. Așa că să nu vă întristați, căci El Însuși ne-a făgăduit zicând: «Unde voi fi Eu, va fi și sluga Mea»"[708].

Aceeași tâlcuire, doar puțin prescurtată, o găsim într-o *Apocalipsă* manuscrisă ilustrată[709], sub epigraful: „Despre Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu, copiat după icoana locală din marele Novgorod". Tâlcuirea începe cu cuvintele: „A Bisericii lui Dumnezeu Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu..." și se încheie cu: „Pe această piatră, zice, voi zidi Biserica Mea. Și iarăși, pe piatra credinței întărește-mă". Este foarte important. E clar că enunțarea considerației despre superioritatea celibatului față de căsătorie și tonul decis ascetic, maniheist de la sfârșitul precedentului *Cuvânt* citat sunt o adăugire ulterioară, încât, în cazul de față, este permis să tragem o concluzie privind vechimea redactării, pornind de la vechimea manuscrisului. Adaug că la p. 72 se află câteva miniaturi apocaliptice cu teme sofianice.

Într-un manuscris din secolul al XVII-lea[710], *Cartea Alfabetului*, care, mai exact, este un dicționar explicativ aranjat în ordine alfabetică, iarăși găsim o „Tâlcuire a icoanei Sf. Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu. Sofia-Biserica lui Dumnezeu, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu, adică sufletul feciorelnic, curăția fecioriei negrăite etc.".

Câteva tâlcuiri asemănătoare sunt și în biblioteca Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad[711]. Astfel, de exemplu, în manuscrisul unei *Apocalipse* tâlcuite[712] se spune: „Cuvinte alese din multe și felurite cărți. Început. Cuvânt despre Înțelepciunea. Curăția negrăită a înțelepciunii smerite, adevărul, îl are deasupra capului pe Hristos"; la p. 150, este comentariul a trei versete,

cu titlul: „În Sfânta Sofia este o cămară a lui Solomon, fiul lui David, făcută din piatră scumpă, iar pe ea sunt scrise trei versete cu litere ebraice și samaritene...". Pagina de gardă a cărții are un *ex-libris*: „Aceasta este sfânta Revelație a lui Ioan Teologul și Evanghelistul, Apocalipsa, care conține o slujbă comentată și alte glose nenumărate, nemăsurat de înțelepte. Și este această carte a lui Zosima, mitropolitul a toată Rusia". (Zosima a fost mitropolit în perioada 1491-1494.)

În alt manuscris, din secolul al XVI-lea, se află un „Cuvânt al Sfintei Sofia despre Înțelepciunea lui Dumnezeu. Început al Bisericii lui Dumnezeu Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu..."[713].

Strânsa legătură dintre Sofia și Născătoarea de Dumnezeu este clar exprimată în cântările bisericești. Astfel, la Biserica „Sf. Sofia" din Moscova, aflată în apropierea Pieței Lubianka, se săvârșește o slujbă specială a Sfintei Sofia, iar în icosul acestei slujbe, care are loc la 15 august, se vorbește despre sufletul feciorelnic al Maicii Domnului ca despre Biserică și Sofia:

> „...îndrăznesc s-o cânt pe apărătoarea lumii, pe Mireasa veșnic neprihănită, pe Fecioara al cărei suflet feciorelnic l-ai numit Biserica Ta dumnezeiască și pentru întruparea Cuvântului Tău Înțelepciunea lui Dumnezeu ai numit-o, Sofia... Chipul ei este arătat ca fiind de foc și de la ea purcede focul dumnezeirii Tale, adică Fiul Tău Cel Unul-Născut"[714].

Unele părți ale acestei slujbe, cum sunt parimiile, stihirele litiei și stihirele stihoavnelor, sunt împrumutate din slujba Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu; remarcabil e că acest împrumut este făcut deliberat și se termină cu următoarea rezervă: „De aceea stihoavnele și celelalte sunt scrise pentru praznicul Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, *căci Ea este biserica însuflețită a Înțelepciunii și Cuvântului lui Dumnezeu, care se numește Sofia*"[715]. Altfel spus, iarăși se susține că Sofia este Născătoarea de Dumnezeu, templul Înțelepciunii ipostatice, al Cuvântului lui Dumnezeu.

Să mai remarcăm și că Sofia se sărbătorește în ziua Nașterii Născătoarei de Dumnezeu (la Kiev) sau în ziua Adormirii (la Novgorod).

Iată deci o serie de interpretări ale Sofiei. În altele, ca, de pildă, în *Îndreptarul de icoane al contelui Stroganov*, Înțelepciunea este numită direct *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu*[716]. La fel, în „Slujba Sofiei", despre care am vorbit mai sus, Sofia este uneori aproape identificată cu Dumnezeu-Cuvântul[717].

Aceasta este interpretarea pe care strămoșii noștri i-o dădeau Sofiei. Se vede imediat că ea se diferențiază ca ton de interpretarea grecilor bizantini. Ocupat cu *speculația teologică*, Bizanțul lua în considerație Sofia sub aspectul conținutului ei speculativ-dogmatic. În înțelegerea grecilor, Sofia este cu precădere un obiect de *contemplație*. Strămoșii noștri, după ce au preluat din Bizanț formulele dogmatice ca atare, s-au atașat cu sufletul de *opera ascetică* și de neprihănire, au îndrăgit *curăția* și *sfințenia* sufletului individual. Și atunci Sofia s-a întors în conștiința lor cu *cealaltă* față, cu aspectul neprihănirii și fecioriei, cu aspectul *perfecțiunii* spirituale și al *frumuseții lăuntrice*. În sfârșit, contemporanii noștri, visând la *unitatea* întregii făpturi în Dumnezeu, și-au avântat întreaga gândire spre ideea de *Biserică mistică*. Și Sofia și-a întors spre

ei o a treia față a sa, aspectul de *Biserică*. Feodor Buharev, F.M. Dostoievski, Vl.S. Soloviov, „neocreștini", moderniști, catolici etc.[718] – iată-i pe reprezentanții tendințelor care își găsesc din nou o expresie simbolică în icoanele sofianice. Dar ce înseamnă Sofia *actualmente?*

„Această Mare Ființă, împărăteasă și feminină, care nefiind nici Dumnezeu, nici Fiul veșnic al lui Dumnezeu, nici înger și nici sfânt, se bucură și de venerația celui care încheie Vechiul Testament, este și întemeietoarea Noului Testament – și cine este ea, spune Vl.S. Soloviov[719] în discursul său despre Comte (1898), cine este, dacă nu omenirea adevărată, curată și deplină, forma cea mai înaltă și atotcuprinzătoare și sufletul viu al naturii și al universului, veșnic unită și veșnic unindu-se cu divinitatea în procesul timpului, veșnic unind cu El tot ceea ce există. Fără îndoială că aici se află sensul deplin al Marii Ființe, pe care Comte a simțit-o și a conștientizat-o pe jumătate, pe care au simțit-o în întregime, dar n-au conștientizat-o strămoșii noștri, pioșii constructori ai templelor Sofiei." Pe scurt, Sofia este *Memoria lui Dumnezeu*, în ale cărei sfinte profunzimi se află tot ceea ce este și în afara căreia sunt Moartea și Nebunia.

Acestea sunt cele trei aspecte ale ideii de Sofia. Există o imagine remarcabilă, care le reunește pe toate trei. Este vorba de o frescă din pridvorul Catedralei „Adormirea" din Kostroma, chiar în dreapta ușii. Într-o suită de medalioane dispuse unele sub altele, apar: Dumnezeu-Tatăl, Iisus Hristos, Sofia (cu inscripția: *Iis. Hr.*), Maica Domnului (de tipul *Znamenie*) într-o stea cu opt colțuri și, în sfârșit, Biserica, reprezentată de sfântul pristol, lângă care stă apostolul Petru, apoi ceata proorocilor și a sfinților – într-un cuvânt, întregul lanț mistic al iconomiei. Această imagine este foarte interesantă și regret că nu există o reproducere fotografică a ei.

Pictura exterioară a acestei catedrale prezintă o relație analoagă a subiectelor iconografice: în mijlocul frescei este reprezentată Preasfânta Treime, în stânga Ei, Maica Domnului, stând pe tron, iar în dreapta, Sofia de model novgorodian. Deasupra Sofiei sunt patru îngeri, iar de o parte și de alta, Maica Domnului, Ioan Înaintemergătorul și ceata sfinților.

Cele trei aspecte principale ale Sofiei-Înțelepciunea și cele trei tipuri de interpretare a ei predomină succesiv în diferite epoci și în diferite suflete. Avântul contemplației teologice, strădania înaltă a curăției lăuntrice și bucuria unității universale, această triplă viață a credinței, nădejdii și iubirii este fracționată de conștiința umană în momentele diferite ale existenței, fiind unite doar în Mângâietorul. Dar să nu uităm că numai în *această unitate* rezidă forța și sensul fiecăreia dintre ele. Doar după surmontarea raționalității carnale, precum un vârf de munte înzăpezit, se zărește din ceața albăstruie a dimineții „Stâlpul și Temelia Adevărului".

Problema este în ce condiții de viață ia naștere această nevoință a depășirii de sine. Aceste condiții constau în a-i arăta inimii o depășire prealabilă, parțială a carnalității, antrenând-o astfel la nevoința ascezei.

Sofia, această Făptură adevărată sau făptură în Adevăr, este un fel *de aluzie prealabilă* la o lume transfigurată, spiritualizată, o viziune, imperceptibilă

pentru alții, a Lumii de Sus în lumea de jos. Această revelație se produce în dragostea personală și sinceră a două persoane, în prietenie, când celui ce iubește i se oferă *în prealabil*, fără *asceză*, depășirea aseității, abolirea limitelor eului, ieșirea din sine și câștigarea eului propriu în eul celuilalt, în eul prietenului. Prietenia, ca naștere tainică a lui *tu*, este mediul în care începe revelarea Adevărului.



Faustum praelium. Bătălie norocoasă

XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia*

Prietene și frate îndepărtat!

În vârtejuri nesfârșite se zbate viscolul, astupă cu o pulbere fină de zăpadă ferestrele și bate în geamuri. Pe tufișul din dreptul ferestrei s-a așezat un dâmb de pulbere înghețată, și această piramidă de zăpadă crește ceas de ceas. Cărările fumegă; când încerci să ieși afară, de sub tălpi ți se smulge un fum de zăpadă. Țiu, țiu! se aude din gurile de aerisire; rafalele de vânt vuiesc din coșul sobei. Iarăși și iarăși se rotesc vălătucii albi ai ninsorii. Ornamentele hibernale au fost smulse de pe copacii care au rămas goi, cu crengile desfăcute, clătinându-se.

Tragi cu urechea la vuietul din coș, la țiuitul gurii de aerisire. Sufletul îți încremenește în amintiri vagi (sau presimțiri?) și parcă se dizolvă în această rumoare. Ți se pare că tu însuți te transformi cu totul într-un vifor de zăpadă. Geamul e astupat pe jumătate. În odaie a început să pătrundă clarobscurul amurgului. O umbră subțire, albăstruie, s-a așternut peste lucruri. Îndrept fitilul candelei, iar snopul de raze aurii devine mai strălucitor. În fața Maicii Domnului aprind și o lumânare parfumată, din ceară galbenă precum chihlimbarul, adusă de *acolo*, din locul unde am rătăcit împreună. Arunc vreo câteva boabe de tămâie în cădelnița de lut, plină cu tăciuni, și suflu în jar. Dâre de fum se răspândesc în toate direcțiile; apoi se încâlcesc și se transformă într-un norișor albăstrui, învolburat.

Viscolul n-are decât să astupe fereastra de afară. Așa e mai bine. Așa arde mai clar candela dinăuntru, așa se învolburează mai aromat fumul, așa e mai lină flacăra lumânării de ceară. În fiecare zi îmi amintesc câte ceva despre tine, iar apoi mă apuc de scris. Astfel, din zi în zi, tu, viața mea, aluneci spre „malul celălalt", pentru ca eu, măcar de *acolo*, să mă uit la tine,

„prin dragoste moartea
și prin moarte patimile învingându-le"...

Îmi stăruie astăzi în minte ziua aceea geroasă și viforoasă când am mers amândoi la Schitul Paraclet. Am trecut prin pădure. Prin zăpada adâncă de-abia se făcuse drum de sanie și noi ne împotmoleam la fiecare pas. Totuși am ajuns. Cele câteva zile ne-au marcat cât o viață întreagă. Post, rugăciune de obște în fața marelui crucifix. Ne sculam noaptea și era frig. Era întuneric și ajungeam cu greu la biserică, străbătând troienele. Coborând sub pământ, ne împiedicam. În biserică era semiîntuneric, ca într-un cavou. Ți-l mai amintești pe schimonahul acela foarte, foarte bătrân, gârbovit de tot, precum cuviosul Serafim? Ți-l mai amintești pe părintele Pavel, tânărul călugăr istovit de post, care s-a împărtășit o dată cu noi? De pe atunci se vedea că nu i-a mai rămas mult de trăit. Nu știi? Imediat după aceea a și murit din cauză că a postit peste măsură. M-am împărtășit împreună cu tine; astfel s-a pus sământa din care a răsărit tot ce am acum. Căci nu degeaba ne-a spus de atâtea ori avva al nostru, Isidor (de-abia după plecare lui *de aici* încep să înțeleg tâlcul ascuns al cuvintelor lui repetate, insistente): „Frate ajutat de frate este ca o cetate tare" (*Pilde* 18, 19). Este tocmai ceea ce vreau să aprofundez puțin în această scrisoare.

Activitatea spirituală în care și prin care este dată cunoașterea Stâlpului Adevărului este dragostea. Dar este dragostea *plină de har*, care se manifestă numai într-o conștiință purificată. Trebuie să ajungi la ea printr-o asceză îndelungată (of, îndelungată!). Ca să aspiri la această dragoste, pe care făptura nu și-o poate reprezenta, trebuie să primești un impuls inițial. Un asemenea impuls se întâmplă să fie revelația, atât de obișnuită și atât de incomprehensibilă pentru rațiune, a unei persoane umane; în cel care primește, această revelație apare ca *dragoste*. „Dragostea, spune Heinrich Heine, este un teribil cutremur al sufletului." Spun dragoste; cuvântul este și nu este în sensul pe care i l-am dat mai înainte[720], în scrisoarea a patra. Pentru că această dragoste este diferită de cealaltă și, împreună, sunt o anticipație a celei așteptate. Dragostea face să se zbuciume întreaga alcătuire a omului și, după acest zbucium, după acest „cutremur al sufletului", el *poate* să caute. Dragostea îi întredeschide ușa lumilor de sus și atunci adie dintr-acolo răcoarea raiului. Dragostea îi arată „ca într-un vis ușor" reflexia strălucitoare a „sălașurilor", trage pentru o clipă acoperământul prăfos de pe făptură, măcar într-un punct, și îi scoate la iveală frumusețea creată de Dumnezeu; o face să uite de puterea păcatului, o face să-și iasă din sine, spune un autoritar „stai!" potopului de zbuciumate gânduri rele ale aseității și o împinge înainte: „Du-te și află în întreaga viață ceea ce ai văzut de-abia conturat și pentru o clipă". Da, numai pentru o clipă. Și, întorcându-se la sine, sufletul are nostalgia fericirii pierdute, simte durerea unei dulci amintiri, cum s-a spus:

„Mi-aduc aminte clipa-n care
Pe drumul sumbrei mele vieți
Vedenie mi-ai fost, fugară,
Și geniul purei frumuseți".

Acum, sufletul va avea de ales: sau să se cufunde în păcatul care erodează persoana, sau... să se împodobească cu frumusețea de sus.

Dincolo de stadiul erosului, în înțelesul platonician al cuvântului, în suflet apare φιλία, cel mai înalt punct al pământului și puntea către cer. Revelând permanent în persoana iubitului reflexul frumuseții primordiale, ea abolește, deși provizoriu și condiționat, hotarele *alienării* aseității, care este singurătatea. În prieten, în acest alt eu al celui ce iubește, el găsește o sursă de speranță în victorie și un simbol a ceea ce va să vină. Și aici i se dă o *omousia* preliminară, prin urmare, o cunoaștere prealabilă a Adevărului. Pe această culme a sentimentului uman coboară harul ceresc al *acelei* iubiri. Dar, pentru a ne reprezenta clar nuanțele noțiunilor amintite aici, trebuie să pătrundem înțelesul verbelor *grecești* referitoare la *dragoste*: numai limba elinilor exprimă în mod direct aceste nuanțe.

În greacă există patru verbe referitoare la dragoste pentru a marca prin *limbaj* diferitele aspecte ale sentimentului; acestea sunt: ἐρᾶν, φιλεῖν, στέργειν și ἀγαπᾶν[721].

1) ἐρᾶν sau, în limbajul poetic, ἐρᾶσθαι înseamnă a dirija asupra unui obiect un sentiment total, a te abandona obiectului, a simți și a percepe pentru el. Acest verb ține de iubirea pasională, de gelozie și chiar de dorința senzuală. De aici, ἔρως, expresia comună pentru dragoste și patosul ei și, de asemenea, pentru dorința erotică.

2) φιλεῖν este cel mai apropiat de „a iubi" al nostru, cu sensul său general, și se opune lui μισεῖν și lui ἐχθαίρειν. Nuanța exprimată de acest verb este înclinația lăuntrică spre o persoană, provocată de o comunitate de sentiment și de o intimitate, și de aceea φιλεῖν se raportează la fiecare formă de iubire a persoanelor aflate în orice fel de relații de intimitate lăuntrică. În particular, φιλεῖν (cu sau fără adăugarea expresiei τῷ στόματι, cu buzele) semnifică expresia exterioară a acestei intimități, *a săruta*. Fiind ceva ce-și află satisfacția în însăși intimitatea celor ce se iubesc, φιλεῖν include în sine un element de sațietate, de suficiență de sine; conform vechilor lexicografi, φιλεῖν înseamnă „ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲ πλέον ἐπιζητεῖν, a fi satisfăcut de ceva, a nu mai căuta nimic". Dar, pe de altă parte, ca sentiment care se dezvoltă natural, φιλεῖν nu are nici o nuanță morală sau, mai precis, moralizatoare. Φιλία, φιλότης înseamnă un sentiment de prietenie, o exprimare tandră a iubirii, care se raportează la dispoziția lăuntrică a celor ce se iubesc. În particular, φίλημα înseamnă *sărut*.

3) στεργεῖν nu semnifică o dragoste pasională sau o înclinație pentru o persoană sau un lucru, nu este o chemare spre obiectul care ne determină aspirația, ci un sentiment calm și constant aflat în profunzimea celui care iubește, așa că, în virtutea acestui sentiment, cel care iubește recunoaște că obiectul dragostei sale îi aparține intim, este strâns legat de el și în această recunoaștere își capătă pacea sufletească; στεργεῖν ține de legătura organică, de stirpe, pe care, în virtutea acestei apartenențe, nici răul nu o poate desface. Așa este dragostea tandră, calmă și sigură a părinților pentru copii, a soțului pentru soție, a cetățeanului pentru patrie. Derivatul στοργή are un sens corespondent.

4) ἀγαπᾶν indică o dragoste rațională, fundamentată pe o evaluare a iubitului, și care, de aceea, nu este pasională, nici fierbinte, nici tandră. Despre această iubire ne putem da seama cu ajutorul rațiunii, pentru că ἀγαπᾶν conține mai puține senzații, deprinderi sau înclinații directe, decât convingeri. În uzul general al verbelor care exprimă dragostea, ἀγαπᾶν este cuvântul cel mai puțin forte și se apropie cel mai mult de verbele noastre *a aprecia, a stima*. Și pe măsură ce își face loc rațiunea, slăbește partea sentimentală. Atunci ἀγαπᾶν poate semnifica chiar „a aprecia corect, a nu supraaprecia". Întrucât estimarea este o comparație, o alegere, ἀγαπᾶν include sensul unei dirijări libere, selective a voinței. Ar fi interesant de precizat *etimonul* cuvântului analizat; dar, din păcate, încercările de elucidare a rădăcinii cuvântului ἀγαπάω nu au dus la nici un fel de concluzii decisive sau măcar cât de cât constante. După Shenkel, ἀγαπάω este legat de ἄγαμαι, mă mir, admir și, poate, de ἄγη, mirare, uimire, ἀγανός, demn de uimire, nobil, ἀγάλλω, slăvesc, împodobesc, γαίω, mă mândresc, mă bucur, γάνυμαι, mă bucur, sunt vesel și de cuvintele latinești *gau, gaudium, gaudere*[722]. Dacă așa este într-adevăr, înseamnă că ἀγαπᾶν semnifică, evident, „a avea propria ta bucurie în ceva". Dar există și alte explicații. După Prellwitz, ἀγαπᾶν provine din ἄγα (sau ἄγαν), adică „foarte", „tare" și din rădăcina *pa*, derivată din πάομαι, iau, procur, așa că ἀγαπᾶν înseamnă „iau mult, *sehr nehmen*"[723], în sensul „cu plăcere, avid". Totuși, această ipoteză a lui Prellwitz este respinsă în studiile ulterioare ale lui Brugmann, Fick și Lagerkranz. În concluzie, E. Boisacq, autorul celui mai recent dicționar etimologic, declară că originea verbului ἀγαπάω este „obscură"[724].

Derivate de la ἀγαπάω sunt: ἀγάπησις, a iubi în general, fără legătură cu senzualitatea sau tandrețea, și ἀγάπημα, obiectul iubit.

Relația dintre aceste patru verbe este următoarea: ἀγαπᾶν are multe trăsături comune cu φιλεῖν, dar, raportându-se la aspectul rațional și moral al vieții psihice, nu cuprinde ideea unei acțiuni spontane, venite direct din inimă, care ar manifesta o înclinație lăuntrică; ἀγαπᾶν nu are nuanțele lui φιλεῖν, „a face cu plăcere", „a săruta" (sărutul fiind una dintre aceste expresii imediate, date pe față „cu plăcere"), „a te obișnui să faci". La Aristotel[725], această diferență dintre φιλεῖν și ἀγαπᾶν este caracterizată prin următoarea juxtapunere a ambelor verbe: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τό τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ φίλοινος μὴ χαίρων οἴνῳ) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδύ· φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὑτόν, adică: „și prietenul face parte dintre lucrurile agreabile, spune Aristotel, căci e plăcut să iubești (fiecare amator de vin se desfată cu el) și să fii iubit e plăcut; căci și aici este o reprezentare a faptului că el (prietenul) are un bun pe care și-l doresc toți cei ce știu; iar a fi iubit, φιλεῖσθαι, înseamnă a fi apreciat, ἀγαπᾶσθαι, tu însuți în sine", adică să nu fii apreciat în virtutea unor cauze exterioare pentru cel iubit, ci datorită lui însuși[726].

Astfel, φιλεῖν este o înclinație care ține de persoana iubită și este provocată de comuniunea de viață și de unitatea în multe lucruri; iar ἀγαπᾶν nu este o înclinație ce ține de însăși persoana, ci mai curând de atributele, de însușirile acesteia, prezentându-se, în consecință, drept o înclinație întru câtva impersonală, abstractă. De aceea φιλεῖσθαι poate fi explicat prin ἀγαπᾶσθαι, adăugându-se αὐτὸν δι' ἑαυτόν. Ἀγαπᾶν are în vedere însușirile unei persoane, φιλεῖν se referă la persoana însăși. Primul își dă seama de înclinația sa, gândește și cântărește; la cel de-al doilea înclinația se dezvăluie direct, persoana îi este plăcută. De aceea ἀγαπᾶν are o coloratură morală, iar φιλεῖν nu primește o asemenea nuanță: φιλεῖν semnifică dragostea spontană și naturală, *neliberă* la origine, *amare*, iar ἀγαπᾶν, dragostea ca direcție a voinței definite de rațiune, dragostea liberă, *diligere* (mai ales acest ultim aspect a fost clar exprimat în uzul lingvistic al Bibliei), și de aceea ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν sunt întrebuințate de Aristotel ca sinonime[727].

În ce privește relația dintre φιλεῖν și ἐρᾶν, și ele pot fi identice în conținut, însă ἐρᾶν ține de aspectul afectiv, senzual și patologic al dragostei, iar φιλεῖν, de vibrația și intimitatea lăuntrică.

În sfârșit, στοργή nu semnifică o pasiune dezlănțuită, ἔρως[728], sau o înclinație personală pentru un om, φιλία, nici o apreciere caldă a calităților sale, ἀγάπη, într-un cuvânt, nu exprimă un sentiment al unui om ca persoană distinctă, ci niște calități pe care omul le are de la natură: devotament, tandrețe și afabilitate față de persoanele cu care se află în relații cotidiene, de origine, sub-personale: στοργή este prin excelență un sentiment al stirpei, în timp ce restul, adică ἔρως, φιλία, ἀγάπη, sunt personale.

În concluzie, putem nota următoarele trăsături ale lui φιλεῖν:

1) spontaneitatea originii, fundamentată pe un contact personal, dar nedepinzând numai de legăturile organice, naturalețea;

2) vibrația față de omul însuși, nu doar aprecierea calităților lui;

3) aspectul cald, cordial, nedepinzând de rațiune, al sentimentului, dar în același timp nepasional, neimpulsiv, neimpetuos, neorb și nefurtunos;

4) intimitatea, mai mult chiar, una personală, lăuntrică.

Deci limba greacă distinge patru categorii ale dragostei: impetuosul, avântatul ἔρως sau dragostea senzației, *pasiunea*; tandra, organica στοργή, sau dragostea datorată stirpei, *atașamentul*; mai seaca, mai raționala ἀγάπη sau dragostea aprecierii, *respectul*; cordiala, sincera φιλία sau dragostea recunoașterii lăuntrice, a iluminării personale, *amiciția*. În fapt, nici unul dintre aceste cuvinte nu exprimă acea iubire a prieteniei despre care este vorba în prezenta scrisoare, o iubire care cuprinde elemente din φιλία, ἔρως și ἀγάπη, pe care anticii s-au străduit s-o exprime parțial în vocabula complexă de φιλοφροσύνη. Dar, în orice caz, dintre toate cuvintele, cel mai potrivit este aici φιλεῖν și derivatele sale. De aceea vom clarifica unele etimoane și utilizarea lui φίλος în raport cu alte sinonime ale aceleiași rădăcini.

Φίλος provine de la rădăcina pronominală *ΣFE* (care dă în limba rusă „*svoi*"*), în care își au originea patru sinonime:

1) Fέτης sau ἔτης
2) ἑταῖρος
3) φίλος
4) ἴδιος.

} √ *ΣFE*

* Acest pronume indică posesiunea de către subiect (n.t.).

Prin urmare, tema cuvântului φιλος desemnează un om „al tău”, un om apropiat. Însă aceeaşi semnificaţie o au şi celelalte derivate ale temei ΣFE. Atunci care este nuanţa care îl diferenţiază pe φίλος de fiecare în parte?

1) Fέται homerice sunt acele persoane cu care te întâlneşti des, cu care comunici îndeaproape. Fέται ar putea fi redat în rusă prin substantivul colectiv *znat'* care, în dialectul de la Voronej, înseamnă tot cercul de cunoscuţi, de amici, în general întregul anturaj[729]; e acelaşi lucru cu cuvântul *znaemie* din slavona bisericească, de pildă, ca în *Psalmi* 87, 19: „Depărtat-ai de la mine pe prieten şi pe vecin, iar pe *cunoscuţii* mei de ticăloşia mea”.

2) La Homer, ἑταῖροι îi semnifică pe aliaţi, pe cei care întreprind ceva în comun; de aceea, Aristarh explica ἑταῖροι prin συνεργοί, colaboratori. Ἔτης e o formă mai veche a aceluiaşi ἑταῖρος, dar nu are conţinutul limitat de vreun sufix. Ἑταιρία şi ἑταιρεία înseamnă *alianţă*.

Sinonim cu ἑταῖρος este cuvântul vechi rusesc *tovar*, adică tovarăş, cu formele sale diminutivale: *tovarişci, tovariş, tovaruş*, care, după S. Mikuţki[730], provine din rădăcina *var*, „a acoperi”, „a închide”, şi înseamnă propriu-zis *apărare, apărător*. Cuvântul vechi rusesc *tovar, tovarî*, adică „tabără”, „cantonament militar”, înseamnă propriu-zis *apărare*. La fel, şi maghiarul *vár*, „cetate”, „întăritură”, înseamnă *apărare*. Cât despre particula *to*, ea este un pronume demonstrativ care se regăseşte în limbile rusă: *to-pîrit'sia* (*cf. pîrit'sia*), „a se zburli”; lituaniană: *toligus* (*cf. ligus*), „egal”, „neted”; polonă: *tojad* (*cf. iad*, „otravă”), „plantă otrăvitoare”; cehă: *roztomily* (*roz to mily*), „foarte simpatic”. După toate probabilităţile, *to* este identic cu articolul demonstrativ din bulgară, care s-a păstrat până astăzi în unele dialecte nordice ale limbii ruse, mai ales în cel din Kostroma.

3) φίλος este prietenul, cel cu care suntem legaţi prin dragoste reciprocă; φιλία înseamnă prietenie. Relaţia dintre φίλος şi ἑταῖρος este următoarea: în raport cu φίλος suntem întotdeauna bine dispuşi, deoarece, în absenţa acestei bune dispoziţii, φίλος încetează să mai fie pentru noi ceea ce este; dimpotrivă, ἑταῖροι sunt prietenii de ocazie, cu care doar urmărim îndeplinirea unui ţel comun. Prin urmare, dacă φίλος şi ἑταῖρος sunt puşi în opoziţie, primul desemnează o persoană cu care suntem intim legaţi prin dragoste, iar al doilea nu se referă decât la un tovarăş; uneori, ἑταῖρος nu înseamnă decât un simplu aliat politic. Ἑταῖροι sunt legaţi provizoriu, întâmplător şi exterior, iar între φίλοι există (sau cel puţin ar trebui să existe) o legătură interior necesară şi spirituală. În acest sens, este corectă egalitatea:

φίλος = πιστὸς ἑταῖρος,

prietenul este un tovarăş fidel, fidel până la sfârşit şi în toate; de aceea, πειρᾶσθαι φίλων, a-i pune pe prieteni la încercare, este un semn de neîncredere şi de prietenie insuficientă.

Gramaticienii antici vorbeau deja despre această distincţie dintre ἑταῖρος şi φίλος. Astfel, după Ammonius, „ἑταῖρος şi φίλος sunt distincte. Căci φίλος este şi ἑταῖρος; ἑταῖρος însă, nu este întru totul φίλος. De aceea Homer (*Odiseea* 11, 7) spune despre vânt: «Tovarăşul adevărat al pânzei umflate», sau altfel zis: φίλοι sunt numiţi de regulă toţi cei care respectă unii faţă de alţii obligaţiile τῆς φιλίας; iar ἑταῖροι, toţi cei care convieţuiesc sau lucrează împreună, ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ”.

4) În sfârşit, cuvântul ἴδιος semnifică „al meu propriu”, în opoziţie cu ceea ce avem în comun cu alţii, adică cu κοινός, δημόσιος etc.; ἴδιος este o particularitate, adică o persoană sau un lucru în opoziţie cu altele, care au *propria lor* natură.

Aceasta este semnificaţia *naturală*, umană a verbelor care exprimă dragostea şi a derivatelor lor. Dar Sfânta Scriptură, preluând unele dintre ele, le-a dat un *nou* conţinut, le-a spiritualizat şi le-a impregnat cu ideea de iubire harică, dumnezeiască, energia lăuntrică a cuvântului devenind invers proporţională cu energia omenească, pe care cuvântul o avea în limba clasică[731].

Cuvintele ἐρᾶν, ἔρως sunt aproape excluse din Vechiul Testament (din Septuaginta) şi nu sunt deloc admise în cărţile Noului Testament. Totuşi, trebuie să remarcăm că şi termenii ἐρᾶν, ἔρως şi-au găsit locul în scrierile ascetice. Părinţii mistici, precum Grigorie de Nyssa, Nicolae Cabasila, Simeon Noul Teolog şi alţii[732] utilizează aceşti termeni pentru desemnarea dragostei superioare pentru Dumnezeu; amintesc, printre altele, că la Simeon Noul Teolog, o operă vastă despre dragostea pentru Dumnezeu are chiar titlul Ἔρωτες, adică *Erosuri*. În Sfânta Scriptură, φιλεῖν a căpătat un conţinut spiritual şi a început să exprime relaţiile creştine de dragoste, bazate pe un sentiment şi o comuniune *personale*. În sfârşit, incolorul şi secul ἀγαπᾶν s-a impregnat de viaţă spirituală şi, în cuvântul nou format, biblic, ἀγάπη, a început să exprime dragostea vibrantă, universală, dragostea libertăţii spirituale superioare. În unele cazuri, φιλεῖν şi ἀγαπᾶν aproape se pot substitui reciproc, iar în altele se diferenţiază. Acolo unde este vorba despre porunca privitoare la dragostea pentru Dumnezeu şi pentru aproapele, se află întotdeauna ἀγαπᾶν; şi când este vorba despre dragostea pentru vrăjmaşi, găsim numai ἀγαπᾶν şi niciodată φιλεῖν. Dimpotrivă, în legătură cu dragostea intimă şi personală a lui Dumnezeu pentru Lazăr (*Ioan* 11, 3; 11, 5; 11, 36), la fel ca şi despre ucenicul pe care îl iubea Iisus (*Ioan* 21, 20; *cf.* 13, 23; 19, 26; 21, 7), se spune când φιλεῖν, când ἀγαπᾶν.

Putem rezuma astfel uzul neotestamentar al lui lui ἀγαπᾶν:

a) ἀγαπᾶν se foloseşte peste tot acolo unde este vorba despre direcţionarea voinţei (*Matei* 5, 43; 5, 44 etc.) şi, de asemenea, acolo unde sentimentul se sprijină pe decizia voinţei, pe alegerea obiectului dragostei (*Evrei* 1, 9; *II Corinteni* 9, 7; *I Petru* 3, 15; *Ioan* 13, 19; 12, 43; 21, 15-17; *Luca* 6, 32). Pentru a înţelege măcar cât de cât discuţia dintre Dumnezeu şi Petru (*Ioan* 21, 15-17), atât de decisivă, după părerea catolicilor, pentru fundamentarea pretenţiilor lor, este necesar să ţinem cont de diferenţa de semnificaţie a verbelor care exprimă iubirea. Înviat, prin întrebarea Sa repetată, Dumnezeu îi arată lui Petru că a încălcat iubirea prietenească, φιλία, pentru Dumnezeu şi că acum nu i se mai poate pretinde decât dragostea general umană, pe care fiecare ucenic al lui Hristos le-o poartă în mod necesar *tuturor*, chiar şi duşmanilor; anume în acest sens Hristos întreabă: „ἀγαπᾷς με”. Sensul întrebării este evident; dar, ca să-l exprimăm în limba rusă, este nevoie să amplificăm textul, cel puţin în felul următor: „Cândva erai luat drept prietenul Meu. Acum, după ce te-ai dezis de Mine, nu mai merită să vorbim despre dragostea prietenească. Dar există şi altă dragoste, pe care trebuie să le-o

purtăm tuturor oamenilor. Ai pentru Mine cel puțin *această* dragoste?". Însă
Petru nici nu vrea să audă întrebarea și o ține morțiș cu dragostea sa *personală*,
prietenească: „Φιλῶ σε, Îți sunt prieten". Iată de ce Petru „s-a întristat" când,
în pofida repetatei sale încredințări de φιλία pentru Dumnezeu, El a acceptat
doar să vorbească despre această dragoste și de-abia acum, la a treia între-
bare, i-a spus mai degrabă pe un ton de repros și de neîncredere: „Φιλεῖς με,
Îmi ești prieten?". La început Dumnezeu nu a vorbit deloc despre prietenie
și Petru a primit calm întrebarea. De dragostea sa general umană pentru
Dumnezeu era atât de convins, încât îndoiala Domnului nu l-a afectat și nici
nu a considerat că e necesar să răspundă la reproșul tainic, infinit de delicat,
care transpărea în aceste cuvinte, la figura retorică a preterițiunii. Poate că
nici nu-L înțelegea sau nu voia să-L înțeleagă pe Dumnezeu în acest sens. Așa
a fost de două ori. Atunci Dumnezeu își dezvăluie gândul tainic și-l întreabă
de-a dreptul despre iubirea prietenească. Asta l-a mâhnit pe Apostol; „s-a
întristat" pentru că a treia oară Iisus l-a întrebat: „Îmi ești prieten?" (*Ioan* 21,
17: „Mă iubești?"). Auzul simte lacrimile din răspunsul său, rostit cu vocea
întretăiată: „Doamne, Tu știi toate. Tu știi că Îți sunt prieten, σύ γινώσκεις
ὅτι φιλῶ σε" (*Ioan* 21, 17: „Tu știi că Te iubesc"). Ținând cont de diferența
dintre ἀγαπᾶν și φιλεῖν, nu este posibil să luăm această discuție drept o
restabilire a lui Petru în demnitatea sa apostolică. O asemenea interpretare
e greu de admis și pentru că atitudinea lui Petru față de Învățătorul său nu
a fost cu nimic mai rea (dacă nu cumva mai bună) decât a celorlalți apostoli
și deci, dacă Petru și-ar fi pierdut calitatea de apostol, atunci și ceilalți și-ar
fi pierdut-o în aceeași măsură. De nicăieri nu rezultă că el, ca apostat, a fost
exclus din comunitatea celor „doisprezece"; dimpotrivă, nici el nu-și vede
vreo vină extraordinară, nici ceilalți nu i-o văd. Dar Petru are într-adevăr
nevoie să-și refacă legăturile personale de prietenie cu Dumnezeu. Căci el
nu s-a dezis de Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu, nu a spus că renunță la credința
în El ca Mesia (asta nici nu i s-a cerut). Nu, el L-a jignit pe Dumnezeu ca
prieten și de aceea avea nevoie de o nouă dovadă de prietenie. Pe scurt,
pasajul analizat nu vorbește nici pe departe despre evenimentele de iconomie
eclezIastică (oricum le-am înțelege: că lui Petru i se restituie calitatea de
apostol sau că i se dăruiesc împuterniciri extraordinare), ci referințele sunt
exclusiv la destinul și viața personală a Apostolului. Pericopa este *pedagogică*
și nu dogmatică, așa că degeaba insistă catolicii asupra ei. Cele spuse explică
de ce Evanghelistul a găsit de cuviință să lase capitolul 21 la sfârșitul relatării:
fără îndoială, nu vedea aici ceva de o importanță capitală, ceea ce n-ar fi fost
posibil în ipoteza catolică.

b) ἀγαπᾶν se întrebuințează acolo unde are loc *alegerea* și, ca alegere nega-
tivă, neluarea în considerație, *eligere și negligere* (*Matei* 6, 24; *Luca* 16, 13;
Romani 9, 13). Astfel, ὁ υἱός μου ἀγαπητός (*Luca* 9, 35; *cf. Matei* 12, 18) are o
paralelă în *Isaia* 42, 1, pasajul din Septuaginta fiind redat prin ὁ ἐκλεκτός μου.

c) ἀγαπᾶν se întrebuințează și acolo unde este vorba de o milă liberă,
neorganică (*Luca* 7, 5; *I Tesaloniceni* 1, 4 etc.).

d) În sfârșit, ἀγαπᾶν se referă la relațiile reciproce dintre creștini, manifes-
tate în istorie.

În ce privește cuvântul ἀγάπη, care, așa cum am spus, era cu totul străin limbii nebiblice, laice din Antichitate[733], acesta semnifică o dragoste care își alege obiectul printr-un act de voință (*dilectio*), așa că devine negare de sine și abandon compătimitor al sinelui pentru și de dragul obiectului. În lume, această dragoste *sacrificială* nu este cunoscută decât ca elan, ca o adiere venită din altă lume, dar nu ca factor determinat de viață. Prin aceasta, biblica ἀγάπη nu se manifestă prin trăsături omenești și contingente, ci dumnezeiești și absolute.

Aceste patru cuvinte care definesc dragostea reprezintă unul dintre lucrurile cele mai de preț din tezaurul limbii eline și e dificil de cuprins dintr-o singură privire întreaga serie de avantaje pe care acest instrument perfect o oferă concepției de viață. Alte limbi nu se pot lăuda cu nimic asemănător în domeniul ideii de dragoste; de aici, disputele și fricțiunile nesfârșite și inutile, de aici, necesitatea de a inventa măcar un surogat al acestor patru cuvinte eline, adică de a crea, cu ajutorul câtorva cuvinte, un termen capabil să-i corespundă unei singure vocabule grecești.

O serie de asemenea termeni compuși propune Arnold Geulincx în *Etica* sa, publicată în anul 1665[734]. El stabilește următoarele patru forme de dragoste:

amor affectionis – dragostea sentimentului;
amor benevolentiae – dragostea bunăvoinței;
amor concupiscentiae – dragostea dorinței;
amor obedientiae – dragostea respectului.

Relativ la cuvintele grecești care exprimă dragostea, raportul ar fi aproximativ de așa natură încât ar trebui să echivalăm:

amor affectionis și φιλία;
amor benevolentiae și ἀγάπη;
amor concupiscentiae și ἔρως;
amor obedientiae și στοργή.

Trebuie să mai amintim că Geulincx admite posibilitatea formală a unei a cincea forme de dragoste, pe care o numește *amor spiritualis* și o definește ca dragoste pasivă a unei ființe netrupești, ca pasiune iubitoare a unui spirit pur. Dar el aproape că nu recunoaște această dragoste abstractă drept o valoare reală și, cu siguranță, acesta este motivul pentru care nici nu o include în clasificarea finală a formelor de dragoste. În ce ne privește, suntem gata să fim de acord că, poate, există o dragoste specială, proprie unei organizări netrupești, „astrale", dar care nu este spirituală din aceste motive, și că, poate, această dragoste își găsește realizarea în extazul „mediumnic" al spiritiștilor, al hlîștilor, al unor mistici etc. Dar această stare este încă prea puțin studiată și nu ne este imediat necesară; îmi permit s-o trec aici cu vederea[735].

Iată o schemă care prezintă în mod sumar ideile lui Geulincx despre dragoste. Mai remarcăm doar că cele câteva contradicții din acest tabel se explică prin faptul că *Etica* sa a avut parte de două redactări: opera în sine datează din 1665, iar *Notele* sunt din anul 1675.

AMOR

AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas; non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentale Virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

DRAGOSTEA SENTIMENTULUI

este orice dulceață din inima omului; nu este însăși virtutea, ci o recompensă accidentală a virtuții și care, așa cum urmează adeseori după virtute, tot așa o și părăsește.

(Nici una nici cealaltă[736] nu este virtutea; cu sau fără cea dintâi, virtutea poate exista; deși fără cea de-a doua virtutea nu poate exista, aceasta este totuși mai importantă decât *amor effectionis*.)

AMOR EFFECTIONIS *est quodvis firmum propositum; et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.*

DRAGOSTEA ACȚIUNII

este orice intenție fermă; și nu numai intenția fermă de a face ceea ce rațiunea consideră că e necesar ține de dragostea acțiunii, ci în general prin acest termen trebuie să înțelegem orice intenție fermă de a face ceva, chiar o nedreptate sau o răzbunare.

= *amor respectu finis-cui* – dragostea are un scop final. Adeseori este generată de *amor affectionis*, dar asta ține de necumpătare (*intemperantia*)

AMOR SENSIBILIS *seu* CORPORALIS, *qui est* AMOR PASSIO *aut* AMOR AFFECTIONIS

dragostea senzuală sau carnală, care este dragostea-pasiune sau dragostea afectuoasă. Deoarece sufletul omului este unit cu trupul, această dragoste-pasiune (adică pasională) este „dulceața ei totală, unitară și unică"; diferitele ei nume sunt: *Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum*; ce este dulce în *Desiderium*, în *Spes*, în *Fiducia* este dragostea pasională. Ea nu este nici rea, nici bună, este un lucru indiferent (*res indifferens*), ἀδιάφορο. Uneori este generată de dragostea acțiunii (*amor effectionis*), ceea ce se întâmplă adeseori la exersarea virtuții.

AMOR SPIRITUALIS, *qui est approbatio quaedam*,

dragostea abstractă, care este un fel de încuviințare. Aici apare în prim-plan încuviințarea pe care o dăm propriilor noastre acte ca urmare a faptului că ele sunt conforme rațiunii și regulii supreme (*suprema regula*). Dar această dragoste abstractă (*amor spiritualis*) este considerată de către oameni „ca neavând aproape nici o valoare, *nihilo fere ducitur*; căci oamenii sunt predispuși la senzualitatea lor, *addicti sunt suis sensibus*".

AMOR OBEDIENTIAE,

dragostea respectului. Această dragoste este „virtutea". Ce este virtutea? *Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio*. Virtutea este intenția de a face ce-ți dictează rațiunea. De aceea dragostea virtuoasă este *Amor quiddam, qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit*, dragostea care și-a manifestat intenția fermă de a face ceea ce rațiunea dreaptă consideră că trebuie făcut.

AMOR BENEVOLENTIAE aut *benefacientiae*,

dragostea dorinței sau facerii de bine. (În general, nu ține de virtute; în raport cu Dumnezeu nu poate să nu fie rușinoasă și criminală, căci în prezența ei ne-am considera mai presus de Dumnezeu și am vrea să fim mai vrednici decât El.)

AMOR CONCUPISCENTIAE,

dragostea poftei trupești, a dorinței. (Cu atât mai puțin ține de virtute.)

Comunitatea religioasă este unită și se menține printr-o *dublă* legătură. Mai întâi, este legătura personală, de la om la om, care se sprijină pe sentimentul reciproc al realității supraempirice a membrilor comunității ca entități *autonome*, ca monade. În al doilea rând, această legătură este percepția reciprocă în lumina ideii de *comunitate totală*, și atunci nu persoana singulară în sine, ci întreaga comunitate, proiectată în persoană, constituie obiectul dragostei. Pentru societatea *antică*, aceste două legături erau ἔρος, ca forță personală, și στοργή, ca principiu generic; în ele se afla fundamentul metafizic al vieții sociale. Dimpotrivă, pentru societatea *creștină* ca atare, fundamentul natural au devenit φιλία, în sfera personală, și ἀγάπη, în cea socială. Impregnate de har, ambele legături se spiritualizează și se transformă, astfel încât până și căsătoria, acest recipient special pentru στοργή, și prietenia antică, în care prevala ἔρως, au primit în creștinism coloratura de ἀγάπη și φιλία spiritualizate.

Este suficient să citim succesiv trei dialoguri cu același titlu, *Banchetul*, avându-i ca autori pe Xenofon, Platon și Sf. Metodiu de Olimp[737], pentru ca această înnobilare și spiritualizare a noțiunilor de dragoste să se reliefeze într-un mod foarte expresiv. Și această juxtapunere este cu atât mai frapantă cu cât cele trei dialoguri sunt scrise conform aceleiași scheme literare și fiecare dintre ele este o ridicare conștientă deasupra precedentului. Putem spune că toate cele trei dialoguri sunt etajele unei clădiri, ridicate la înălțimi diferite, dar având aproximativ aceeași dispunere a camerelor. Și în timp ce în dialogul lui Xenofon este tratată viața animală, în cel al lui Platon – viața omenească, la Sf. Metodiu se vorbește despre viața îngerească. Astfel, conservând tipul de organizare proprie omului și corelația de forțe și facultăți inerente naturii sale, omul se ridică tot mai sus și mai sus, „spre demnitatea rangului superior", și spiritualizează toate activitățile vitale ale ființei sale.

Aspectul *agapic* al societății creștine, aflându-și întruchiparea în *ecclesia* primară[738], în parohie, în chinovia (κοινο-βία, viață în comun) monahală, are drept expresia sa cea mai înaltă *ospețele iubirii* sau *agapele*[739], care culminează cu un con-sum mistic, chiar tainic, al Preacuratului Trup și al Cinstitului Sânge. În această floare a vieții bisericești se află izvorul care alimentează toate celelalte activități vitale ale *ecclesiei*, începând cu mucenicia cotidiană a purtării reciproce de poveri și terminând cu mărturisirea prin sânge. Așa este, spun eu, aspectul *agapic* al vieții. Cel *philic* se întruchipează în relațiile de *prietenie*, care-și găsesc înflorirea în „philurgia" sacramentală și în con-sumul Sfintei Euharistii, în cei care, primind această hrană, se pregătesc pentru asceză, pentru răbdare și pentru mucenicie în comun.

Ambele aspecte ale vieții ecleziale, adică cel *agapic* și cel *philic*, fraternitatea și prietenia, sunt în multe privințe *paralele*; am putea indica o serie de forme și scheme care țin în mod egal de ambele domenii. Conform unei etimologii, ce-i drept puțin verosimile, s-ar putea spune că fratele (*brat*) este cel care ia (*bratel'*) povara vieții[740], cel care ia asupra lui crucea celuilalt. Oricare ar fi originea cuvântului frate (*brat*), în tot cazul, fratele este cel care ia (*bratel'*) povara. Dar la fel este și prietenul. Pe de altă parte, dacă prietenul este celălalt eu, același lucru se poate spune și despre frate. În punctele de maximă semnificație, pe culmile lor cele mai înalte, ambele curente, frăția și

prietenia, chiar tind să se contopească cu totul; asta se înțelege de la sine, deoarece comuniunea cu Hristos prin Sfânta Euharistie este izvorul *oricărei* spiritualități. Totuși, ele nu pot fi reduse una la alta; fiecare este necesară în felul ei în iconomia bisericească, la fel cum și creația personală și continuitatea tradiției sunt necesare fiecare în felul ei: combinarea lor dă o bi-unitate, dar nu o confuzie, nu o identificare. Pentru un creștin, fiecare om este aproapele, dar nici pe departe nu-i sunt toți prieteni. Și dușmanul, și cel care îl urăște, și calomniatorul sunt aproapele, dar nici chiar cel care îl iubește nu-i este întotdeauna prieten, căci relațiile de prietenie sunt profund individuale și excepționale. Domnul nostru Iisus Hristos îi numește pe apostoli „prietenii" Lui doar înainte de a se despărți de ei, când se află la un pas de patimile Sale pe cruce și de moarte (*Ioan* 15, 15). Prin urmare, existența fraților, oricât de mult i-ai iubi, nu elimină nevoia de prieteni și invers. Dimpotrivă, prezența fraților face și mai arzătoare nevoia de prieteni, iar existența unui prieten include necesitatea fraților. Numai când sunt insuficient de puternice ἀγάπη și φιλία pot părea aproape același lucru, așa cum numai o căsătorie *impură* „seamănă" cu fecioria (impură, desigur!), iar în extrema sa este elementul antinomic în raport cu extrema fecioriei. Dar cu cât mai strălucitoare și mai frumoasă este „floarea deschisă a sufletului", cu atât mai evidente, cu atât mai indubitabile sunt caracterul *antinomic* al celor două aspecte ale iubirii, dualitatea conjugării lor. Ca să trăiești în mediul frăției, trebuie să ai un Prieten, chiar dacă este departe; ca să ai un Prieten, trebuie să trăiești printre frați, cel puțin să fii spiritual aproape de ei. În orice caz, ca să ai față de *toți* aceeași atitudine ca și față de tine însuți, este necesar *să te vezi* pe tine însuți, *să te simți* măcar într-un singur om, să percepi măcar într-un singur om victoria *deja* repurtată, chiar și parțial, asupra aseității. Acest *alt* om este Prietenul, dragostea ta *agapică* față de el fiind consecința iubirii *philice*. Dar, pe de altă parte, pentru ca dragostea *philică* pentru Prieten să nu devină o simplă condiție a unei vieți confortabile, pentru ca prietenia să aibă profunzime, este necesară manifestarea în afară și descoperirea din afară a acelor forțe care sunt date de prietenie, adică este necesară o dragoste *agapică* pentru frați. În iconomia generală a Bisericii (unde persoanele sunt cele „trei măsuri de făină", iar Biserica este „femeia"), φιλία este „aluatul", iar ἀγάπη „sarea" relațiilor umane, care previne stricarea: fără cea dintâi nu există dospirea, creația umanității bisericești, nu există mișcarea înainte, nu există patosul vieții; iar fără cea de-a doua nu există nestricăciunea, integritatea, puritatea și nevătămarea acestei vieți, nu există păstrarea acestor baze și reguli, nu există armonia vieții.

În presimțirea creștinismului ce avea să vină, Antichitatea a scos în evidență ambele aspecte ale vieții bisericești. Nu e nevoie, desigur, să dăm exemple. Este mai util să indicăm, în două-trei trăsături fugare, ce punct de vedere a avut gândirea *ulterioară* asupra prieteniei (spun „prietenie", căci relația acestei gândiri cu fraternitatea este destul de bine cunoscută și nu are nevoie de rememorări[741]).

Uniunea mistică ce se relevă în conștiința prietenilor impregnează toate aspectele vieții lor, le poleiește în aur zi de zi. Rezultă de aici că în domeniul simplei munci în comun, a camaraderiei, Prietenul devine o valoare mai

mare, care nu este determinată de calitatea sa empirică. Ajutorul Prietenului capătă o nuanță tainică și dragă inimii; avantajul adus de el devine sfânt. Latura empirică a prieteniei se depășește pe sine, se sprijină în cer și își are rădăcinile în profunzimile infra-empirice ale pământului. Poate, ba chiar cu siguranță, tocmai aici se află cauza acelei insistențe cu care anticii și modernii creștini, iudei sau păgâni au lăudat prietenia sub aspectul ei utilitar, educativ și cotidian.

„Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor; căci dacă unul cade, îl scoală tovarășul lui. Dar vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea ca să-l ridice! Asemenea când doi se culcă se încălzesc, iar unul cum s-ar putea încălzi? Și dacă unul este luat fără de veste, cel de-al doilea sare pentru el; căci sfoara pusă în trei nu se rupe degrabă" (*Ecclesiastul* 4, 9-12). Asta în legătură cu ajutorul reciproc în viață. Dar mai departe: prin fricțiuni și adaptări reciproce, prietenii se educă unul pe altul: „Fierul cu fier se ascute și un om ascute mânia altui om" (*Pilde* 27, 17). Însăși prezența prietenului este un motiv de bucurie: „Untdelemnul și mireznele înveselesc inima, dar tot așa de dulci sunt sfaturile unui prieten care pornesc din suflet" (*Pilde* 27, 9). Prietenul este un sprijin și o pavăză în viață: „Prietenul credincios este acoperământ tare; și cel ce l-a aflat pe el aflat-a comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna și nu este măsură a bunătății lui. Prietenul credincios este leacul vieții și cei ce se tem de Domnul îl vor afla pe el. Cel ce se teme de Domnul bine va ține prieteșugul său, căci ca la sine ține la aproapele lui" (*Sirah* 6, 14-17).

O apreciere *spirituală* a prieteniei transpare clar în aceste considerații practice – și aceasta cu atât mai mult dacă ne amintim obligațiile pe care trebuie să le avem față de un prieten. Prietenul adevărat doar la nevoie se cunoaște: „Prietenul iubește în orice vreme, iar în nenorocire el e ca un *frate*" (*Pilde* 17, 17). Trebuie să-i fii credincios prietenului tău: „Pe prietenul tău nu-l părăsi" (*Pilde* 27, 10), spune Înțeleptul, iar Fiul lui Sirah exprimă și mai complet această idee: „Nu părăsi un prieten vechi, căci cel nou nu este asemenea lui. Prieten nou, vin nou; lasă-l să se învechească și-l bea cu plăcere" (*Sirah* 9, 10). Ajutorul dat unui prieten este „prinos vrednic adus Domnului" (*Sirah* 14, 11) și de aceea, „mai înainte de a muri fă bine prietenului și după cât poți întinde și dă lui. Nu lăsa nici o zi bună să treacă fără folos și partea ta din bucuria cuviincioasă să nu te treacă" (*Sirah* 14, 13-14); și încă: „Să nu uiți pe prietenul tău, când este în război și să nu-l uiți întru averile tale" (*Sirah* 37, 6).

Prietenii sunt legați prin cea mai intimă unitate: „este și câte un prieten mai apropiat decât un frate" (*Pilde* 18, 24) și de aceea prietenia nu poate fi distrusă decât prin ceea ce este îndreptat împotriva unității dintre prieteni, prin ceea ce lovește în inima Prietenului, prin trădare, batjocorire a prieteniei, a sfințeniei ei: „Cel care împunge ochiul va scoate lacrimi, și cel care împunge inima răscolește simțirea. Cel care aruncă piatra asupra păsărilor le gonește și cel care ocărăște pe prieten strică prietenia. Asupra prietenului de vei scoate și sabia, să nu te deznădăjduiești, căci el n-o va întoarce asupra ta. Asupra prietenului de vei deschide gura, să nu te temi, că este împăcare, afară de batjocură, de trufie, de descoperirea tainei și de rana vicleană, căci

pentru acestea va fugi tot prietenul" (*Sirah* 22, 20-24). „Cel care descoperă tainele a pierdut credința și nu va afla prieten după inima sa. Iubește pe prieten și fii credincios cu el; iar de vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi prieten cu el. Căci precum un om și-a pierdut moștenirea, așa și tu *ai pierdut* prietenia aproapelui tău. Și ca și cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, așa ai scăpat pe prietenul tău și nu-l vei mai câștiga pe el. Nu alerga după el, că mult s-a depărtat și a fugit ca o căprioară din laț. Că rana se poate lega și pentru vrajbă este pace; iar cel care a descoperit tainele a pierdut încrederea" (*Sirah* 27, 16-21). Și în sfârșit, prietenului trebuie să-i aparțină încrederea supremă și iertarea supremă. Auzind un cuvânt urât despre prietenul tău, „mustră pe prieten, ca nu cumva să fi făcut aceea și, dacă a făcut, să nu mai facă. Cercetează pe prieten, că de multe ori este năpăstuit, și nu crede tot cuvântul" (*Sirah* 19, 13-15). Cea mai înaltă încredere pe care i-o poți acorda unui om, în pofida judecăților defavorabile, în pofida argumentelor care îi sunt împotrivă, împotriva întregii activități care îl acuză, este să crezi totuși în el, adică să ții cont numai de judecata propriei lui conștiințe, de propriile lui cuvinte. Iar adevărata iertare este să accepți totul, să te porți ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic, să uiți totul. Acestea sunt încrederea și iertarea pe care trebuie să le acorzi unui prieten. Iată de ce el este ființa cea mai apropiată inimii tale, iată de ce Biblia, dorind să arate apropierea lăuntrică dintre Moise și Dumnezeu, îl numește „prieten al lui Dumnezeu" (*Iacov* 2, 23). Biblia arată și realizarea acestui ideal de prietenie în realitatea vie. Mă refer la prietenia extrem de emoționantă a lui David cu Ionatan, înfățișată în cuvinte puține, dar care, poate tocmai de aceea, sunt dureros de emoționante. Fiecare poate zice: „parcă au fost scrise pentru mine".

„Sufletul lui Ionatan *s-a lipit* de sufletul lui [al lui David] și l-a iubit Ionatan, ca pe *sufletul său*... Și și-a dezbrăcat Ionatan haina sa cea de deasupra, pe care o avea pe el, și a dat-o lui David; de asemenea și celelalte haine ale sale, sabia sa, arcul său și brâul său" (*I Regi* 18, 1-4). „Atunci Ionatan a zis către David: «Tot ce dorește sufletul tău voi face pentru tine»" (*I Regi* 20, 4). „Ai primit pe robul tău să facă legământul Domnului cu tine, și, de este vreo vină asupra mea, atunci ucide-mă tu" (*I Regi* 20, 8). „Și iarăși s-a jurat Ionatan lui David pe iubirea sa cea către el, căci îl iubea ca pe sufletul său" (*I Regi* 20, 17). „David s-a ridicat din partea de miazăzi a stâncii și s-a închinat de trei ori; apoi s-au sărutat unul pe altul și au plâns amândoi, împreună, iar David a plâns mai tare" (*I Regi* 20, 41).

Cutremurătoarele gemete ale Psalmului 87 sunt întrerupte de vaietele după un prieten. Pentru orice pierderi se găsesc cuvinte, dar pierderea unui prieten apropiat este mai presus de cuvinte; aici este limita maximă a durerii, este un fel de leșin moral. Singurătatea este un cuvânt teribil: „a fi fără prieten" se apropie în mod misterios de „a fi în afara lui Dumnezeu". Pierderea unui prieten este un fel de moarte. „Doamne, Dumnezeul mântuirii mele, ziua am strigat și noaptea înaintea Ta... Că s-a umplut de rele sufletul meu și viața mea de iad s-a apropiat. Socotit am fost cu cei ce se coboară în groapă; ajuns-am ca un om neajutorat, între cei morți slobod. Ca niște oameni răniți ce dorm în mormânt, de care *nu Ți-ai mai adus aminte* și care au fost lepădați de la mâna Ta. Pusu-m-au în groapa cea mai de jos, întru cele

întunecate și în umbra morții... Ochii mei au slăbit de suferință. Strigat-am către Tine, Doamne, toată ziua, întins-am către Tine mâinile mele... Sărac sunt eu și în osteneli din tinerețile mele, înălțat am fost, dar m-am smerit și m-am mâhnit. Peste mine au trecut mâniile Tale și înfricoșările Tale m-au tulburat. Înconjuratu-m-au ca apa toată ziua și m-au cuprins deodată. *Depărtat-ai de la mine pe prieten* și pe vecin, iar pe cunoscuții mei de ticăloșia mea".

În psalmii săi, Regele-Prooroc clădește o punte de la Vechiul la Noul Testament. Astfel, și prietenia lui cu Ionatan se ridică decisiv deasupra nivelului prieteniei utilitare din Vechiul Testament, anticipează prietenia *tragică* din Noul Testament. Umbra unui tragism profund, disperat, s-a așezat peste acest Predecesor al lui Hristos; prietenia cinstită, pământească, astfel umbrită a devenit infinit de aprofundată și de dulce pentru inima noastră, cei care avem Evanghelia. Noi am îndrăgit tragismul: „săgeata dulce a creștinismului geme în inima noastră", cum spune V.V. Rozanov.

Antinomia ἀγάπη-φιλία era schițată încă din cărțile Vechiului Testament. Poate o întrezăreau vag și aceia dintre elini care erau „creștini înainte de Hristos". Dar ea nu apare complet decât în Evanghelie, Cartea în care antinomia vieții spirituale s-a dezvăluit cu o claritate *înnebunitoare* și cu acuitate *mântuitoare*.

Dragostea uniformă pentru toți și pentru fiecare în unitatea lor și dragostea concentrată asupra câtorva, chiar și asupra unui om, remarcat din unitatea generală; claritatea față de toți, deschiderea față de toți și ezoterismul, taina câtorva; democratismul cel mai înalt și aristocratismul cel mai sever; absolut toți sunt aleși și există aleși dintre aleși; „propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (*Marcu* 16, 15; *cf. Coloseni* 1, 23) și „nu aruncați mărgăritare la porci"; într-un cuvânt, ἀγάπη și φιλία, acestea sunt diadele antinomice ale Bunei-Vestiri. Puterea Evangheliei constă în faptul că este accesibilă tuturor, nu are nevoie de interpretări; dar puterea ei este dată și de faptul că este totalmente ezoterică, nici un cuvânt din ea neputând fi înțeles corect fără „tradiția Părinților", fără comentariile maeștrilor duhovnicești, care au transmis din generație în generație sensul Evangheliei. Această Carte transparentă precum cristalul este în același timp o Carte cu șapte peceți. *Toți sunt egali* în comunitatea creștină și, în același timp, întreaga structură a comunității este *ierarhică*. Împrejurul lui Hristos sunt câteva straturi concentrice, care știu tot mai mult și mai profund, pe măsură ce sunt mai restrânse. La exterior sunt „mulțimile de popor"; apoi vin cei din jurul lui Hristos; pe urmă, ucenicii și adepții de taină, precum Nicodim, Iosif din Arimateea, Lazăr și surorile lui, femeile care îl urmau pe Domnul etc.; după aceea, „cei doisprezece", apoi „cei trei", adică Petru, Iacov și Ioan și, în sfârșit, „unul", „pe care-l iubea Iisus" (*Ioan* 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7; 21, 20). Aceasta este structura caracteristică a comuniunii sacre a ucenicilor lui Hristos. Să mai amintim, în cele ce urmează, propovăduirea în parabole, limitarea cercului de martori la unul sau altul dintre straturile concentrice, explicarea parabolelor într-un cerc restrâns?

„Și ucenicii Lui Îl întrebau: Ce înseamnă pilda aceasta? El a zis: Vouă vă este dat să cunoașteți tainele Împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, *ca* (să

înțeleagă cine știe să citească!), văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μη συνιῶσιν" (*Luca* 8, 9-10) (N.B.).

Și totuși, dacă acest exemplu, ca și multe altele, demonstrează neîndoielnicul caracter ezoteric al creștinismului[742], tot atât de multe date (care sunt bine cunoscute) demonstrează deplinul său caracter exoteric. Exoterismul și ezoterismul nu sunt compatibile din punct de vedere rațional și se conciliază doar în tainica *viață* creștină, nu în formulele raționale și în schemele logice.

Structura *prietenească, philică*, a comunității *frățești, agapice*, a creștinilor nu caracterizează doar relația ierarhică și philică a membrilor săi cu centrul, ci și cele mai mărunte fragmente ale comunității. Precum cristalul, comunitatea nu se divizează în fracțiuni amorfe, necristalizate, în părți omodimensionale și omoforme întregului. Limita divizării nu este *atomul* uman, care se raportează la comunitate *de se* și *ex se*, ci *molecula* comunitară, perechea de prieteni, care este principiul de acțiune, la fel cum molecula comunității păgâne era *familia*. Aceasta este o nouă antinomie, antinomia *persoanei-doime*. Pe de o parte, persoana individuală este *totul*; dar pe de altă parte, ea înseamnă ceva doar acolo unde sunt „doi sau trei". „Doi sau trei" înseamnă ceva calitativ superior față de „unul", deși tot creștinismul este cel care a creat ideea de valoare absolută a persoanei *individuale*[743]. Persoana nu poate avea valoare absolută decât într-o *comuniune* de valori absolute, deși nu s-ar putea spune că *persoana* ar deține *primatul* față de comuniune sau comuniunea față de persoană. Primatul persoanei și primatul comuniunii, care se exclud reciproc din punct de vedere *rațional*, sunt date simultan, ca fapt, în viața bisericească. Și dacă în *apariția* uneia sau alteia noi nu putem concepe egalitatea lor ontologică, suntem și mai puțin capabili să le concepem ontologic ca valori inegale în realitatea lor *realizată*. Viața spirituală a persoanei este inseparabilă de comuniunea sa prealabilă cu alții, dar însăși comuniunea este de neînțeles în afara unei vieți bisericești *deja* existente. Această interdependență a comuniunii și a vieții spirituale este indicată expresiv în Cartea Sfântă.

Chemându-i pe „cei doisprezece" apostoli, Domnul îi trimite la propovăduire *câte doi*, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Or, această trimitere *câte doi* este pusă în legătură cu dăruirea puterii asupra *duhurilor necurate*, adică a harismei, în primul rând cea a neprihănirii și fecioriei: „Și a chemat la Sine pe cei doisprezece și a început să-i trimită doi câte doi și le-a dat putere asupra duhurilor necurate" (*Marcu* 6, 7).

La fel au fost trimiși și cei „șaptezeci"; după ce i-a ales pe cei „șaptezeci", Domnul i-a trimis tot câte doi, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (*Luca* 10, 1), dăruindu-le harul vindecării (*Luca* 10, 9) și puterea asupra demonilor (*Luca* 10, 17; 10, 19; 10, 20). În plus, aceste texte din Marcu și Luca includ o aluzie tacită și la *o cunoaștere a tainelor* Împărăției, chiar dacă numai parțială; căci se vorbește aici că au fost trimiși *să propovăduiască*, iar propovăduirea presupune o asemenea *cunoaștere*. De asemenea, trebuie să presupunem că nici Ioan Botezătorul nu a trimis întâmplător la Iisus pe doi dintre ucenicii săi (*Matei* 11, 2), când trebuia să scruteze în duh Persoana lui Iisus și să-și dea seama dacă este într-adevăr Hristos. De altfel, se impune o rezervă: pasajul „trimițând pe doi dintre ucenicii săi, au zis Lui, πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ" unii critici[744] îl corectează astfel: „trimițându-i, I-a spus Lui prin ucenicii săi, διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ". Dar această corectură, chiar dacă este motivată textual, nu are sens, căci în *Luca* 7, 19 este confirmat faptul că Ioan a trimis doi ucenici: „Și chemând la sine pe doi dintre ucenicii săi, Ioan i-a trimis către Domnul, zicând, καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρός τὸν Κύριον λέγων".

Așadar, cunoașterea tainelor, adică pneumatoforia îndreptată, ca să spunem așa, spre interior, la fel ca și facerea de minuni, adică pneumatoforia îndreptată, să zicem așa, spre exterior, sau, pe scurt, *pneumatoforia* în general are la bază faptul că ucenicii sunt trimiși câte doi. „Doi"[745] este o nouă combinație a chimiei spiritului, când „unul și cu unul" („aluatul" parabolei) se transformă calitativ și formează un *al treilea* element („aluatul dospit").

Această idee, dezvoltată, trece ca un fir roșu prin tot capitolul 18 de la Matei. Însă, din această înlănțuire a ideii, eu voi nota doar câteva elemente.

În perspectiva discuțiilor ucenicilor lui Hristos despre fratele care greșește, Domnul le indică puterea pe care o au de a lega și dezlega (*Matei* 18, 18). Dar întrucât esența acestei puteri se află în *cunoașterea* duhovnicească a tainelor Împărăției, în sesizarea lumii spirituale și a voinței lui Dumnezeu[746], atunci accentul intern al versetului 18 constă tocmai în a le aduce aminte ucenicilor de *gnoza*, de *spiritualitatea* lor. Apoi, în versetul imediat următor, Domnul parcă parafrazează propria Sa idee, traducând ceea ce de-abia spusese într-o altă gamă de noțiuni, lăsând însă neatins sensul lăuntric al celor spuse:

„*Iarăși* grăiesc vouă, πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν adică «încă o dată», «repet» - că, dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Că, γὰρ, unde sunt doi sau trei, δύο ἢ τρεῖς, adunați în numele Meu, εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (*Matei* 18, 19-20).

Cunoașterea tainelor sau, mai particular, puterea de a lega și dezlega este încă o dată, πάλιν, cererea *comună* a două persoane, care s-au *învoit* asupra tuturor lucrurilor din lume, adică s-au smerit complet una față de cealaltă, care au învins cu totul contradicțiile din gândirea și simțirea lor, devenind deoființă. Această cerere în comun *este întotdeauna satisfăcută*, spune Mântuitorul. De ce așa? Deoarece, γὰρ, reuniunea a doi sau trei oameni în numele lui Hristos, intrarea în comun a oamenilor în tainica atmosferă spirituală dimprejurul lui Hristos, împărtășirea din puterea Lui plină de har[747] îi transformă într-o nouă esență spirituală[748], face din cei *doi* o părticică a *Trupului lui Hristos*, o întruchipare vie a Bisericii (*Numele lui Hristos este Biserica mistică!*), îi îmbisericește. Se înțelege că *atunci* și Hristos este „în mijlocul lor", așa cum sufletul este în fiecare mădular al trupului însuflețit de el. Dar Hristos este deoființă cu Tatăl Său și de aceea Tatăl face ceea ce Îl roagă Fiul. Puterea de a lega și dezlega are la temelia sa *simfonia* a două persoane pe pământ întru *orice* lucru, victoria repurtată asupra aseității, deoființimea a doi oameni, care nu mai e înțeleasă arbitrar și limitativ, ci perfect și nelimitat. Dar, în primul rând, așa ceva este doar *posibil* pe pământ, dar nu este absolut accesibil; în al doilea rând, măsura realizării este totodată și măsura blândeții. Imediat după explicația dată de Domnul („atunci, apropiindu-se,

τότε προσελθών", *Matei* 18, 21), încrezutul și impetuosul Petru Îl întreabă: „Doamne, de câte ori va greși *față de mine* fratele meu și-i voi ierta lui, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ? Oare până de șapte ori?" (*Matei* 18, 21), adică dorește să știe norma și limita iertării (*șapte* este numărul plenitudinii, al perfecțiunii, al extremei[749]). Dar acest „până de șapte ori", această limită a iertării ar arăta că acela care iartă păcatul comis contra lui este limitat carnal, lipsit de adevărata dragoste spirituală (cu totul altceva este iertarea păcatului împotriva Duhului, împotriva Adevărului Însuși), n-ar fi decât o variație a *aseității*. Relațiile care se limitează la o iertare acordată de un anumit număr de ori nu au deloc forță creștină, nu sunt spirituale. Iată de ce Domnul îi răspunde Apostolului: „Nu zic ție până de șapte ori, ci până de șaptezeci de ori câte șapte" (*Matei* 18, 22), adică fără vreo limitare, fără sfârșit, integral și atoateiertător (căci *de șaptezeci de ori câte șapte* nu mai semnifică finitul, ci o plenitudine integrală, un infinit actual[750]).

Astfel, pentru a pronunța o sentință împotriva unui om care a păcătuit față de cel care îl judecă, nu trebuie să te afli la o înălțime umană, ci la una dumnezeiască, este necesar să cunoști tainele lui Dumnezeu. Condamnarea ar consta în îndeplinirea voinței lui Dumnezeu. Dar tainele Împărăției pot fi cunoscute numai în iubirea *deplină*, care, între doi oameni, ajunge până la simfonia în toate (cazul particular al acestei iubiri îl reprezintă calitatea de duhovnic). Această simfonie nu poate fi realizată acum prin eforturile umane, ci se află doar în curs de realizare în smerirea infinită a omului față de prietenul său, în iertarea păcatului „până de șaptezeci de ori câte șapte".

Enigmatica[751] parabolă a Domnului despre „iconomul necredincios" (*Luca* 16, 1-8) exprimă aceeași idee de iertare ca fundament al prieteniei. Omul bogat din parabolă este Dumnezeu, bogat în creație, iar iconomul, οἰκονόμος, este omul. Având în grijă bunurile lui Dumnezeu, adică viața care i-a fost încredințată, forțele și capacitățile cu care a fost înzestrat pentru dobândirea, pentru înmulțirea acestor bunuri (*cf.* parabola talanților), omul își risipește întreaga viață, este neglijent cu facultatea sa creatoare, fură de pe moșia lui Dumnezeu. Dar iată că Dumnezeu îl cheamă la socoteală; omul trebuie să lase tot ceea ce își închipuia că posedă, ceea ce, în fapt, îi fusese doar încredințat; urmează să fie frustrat de toate forțele exterioare pe care le utilizează în timpul vieții, apoi rămâne fără corp și organe și, în sfârșit, își pierde structura sufletească, aceasta arzând în focul judecății. Omul urmează să rămână „gol" și „sărac", și „în afara" casei lui Dumnezeu, pentru că stăpânul i-a și spus: „nu mai poți să fii iconom" (*Luca* 16, 2). Iconomul înțelege că se află într-o situație fără ieșire, căci nu a trăit decât cu bunurile lui Dumnezeu, nu cu ale sale proprii și că el nu a avut și nici nu poate avea facultatea creatoare a vieții. „Ce voi face, și-a zis el, că stăpânul meu ia iconomia de la mine? Să sap, nu pot; să cerșesc, mi-e rușine. Știu ce voi face, ca să mă primească în casele lor, când voi fi scos din iconomie" (*Luca* 16, 3-4). Așadar, fiind alungat din casa lui Dumnezeu, vrea să-și asigure un loc măcar în casele celorlalți oameni, adică în sufletele, în rugăciunile, în gândurile lor, în *memoria* Bisericii. Ce măsuri ia el pentru a-și asigura această pomenire, pentru a fi primit în casele altora? Iată-le: „Și chemând la sine, unul câte unul, pe datornicii stăpânului său, a zis celui dintâi: Cât ești dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ți zapisul și, șezând, scrie degrabă cincizeci. După aceea a zis altuia: Dar tu, cât ești dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. Zis-a iconomul: Ia-ți zapisul și scrie optzeci" (*Luca* 16, 5-7). Cu alte cuvinte, iconomul necredincios șterge o parte din datoriile lor față de stăpânul său, le micșorează datoria față de stăpânul său, adică, în conștiința sa, le diminuează păcatele în fața lui Dumnezeu. Din punct de vedere moral, juridic, legal, acest act este un nou delict față de stăpân. E un act de „necredință", deoarece „credința" înseamnă aplicarea legii identității și unui datornic, mai ales dacă nu-i al tău, trebuie să-i spui datornic, nu trebuie să-i spui nedatornic, iar fiecărei datorii, mai ales când e a altuia, trebuie să-i spui pe nume, nu așa cum nu este. *În general*, păcatul nu poate fi iertat din punctul de vedere al legii; dar, în orice caz, nu poți nicicum ierta un păcat care nu este comis împotriva ta, ci împotriva lui Dumnezeu. Însă, în viața duhovnicească, e nevoie tocmai de această „necredință": simțindu-te vinovat față de Dumnezeu, dator lui Dumnezeu, păcătos față de Dumnezeu și având nevoie de iertarea lui Dumnezeu, ești vrednic să le ierți și altora păcatele, să le diminuezi măsura vinovăției. Da, nu avem „dreptul" să acoperim ceea ce reprezintă o ofensă la adresa lui Dumnezeu, nu a noastră, ceea ce nu ne afectează pe noi, ci pe Dumnezeu. Ar părea chiar foarte firesc, datorită zelului nostru întru slava lui Dumnezeu, să amplificăm vina celorlalți oameni, să subliniem că „nu aprobăm" păcatele lor, că pe datornicii lui Dumnezeu suntem gata să-i considerăm drept datornici ai noștri. Și totuși, „a lăudat stăpânul pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înțelepțește. Căci fiii veacului acestuia sunt mai înțelepți în neamul lor decât fiii luminii" (*Luca* 16, 8). Iertând pe nedrept păcatele altora, ne îndreptățim pe noi înșine, nedrepții „fii ai veacului acestuia", mai mult decât ne-am putea îndreptăți ca și drepți „fii ai luminii", osândind cu dreptate păcatele altora. Dar acest lucru trebuie făcut în singurătate, cu fiecare păcătos în parte, pentru ca în secret, *cu adevărat* să-i micșorăm păcatul în conștiința noastră și nu doar să ne arătăm altora că suntem mărinimoși: o asemenea iertare deschisă nu numai că nu și-ar atinge scopul, adică nu ar acoperi păcatul aproapelui, ci dimpotrivă, ar mai trezi și în alții ispita de a păcătui: „Oricum voi fi iertat".

Sensul acestei parabole este *concepția ortodoxă* a canoanelor, în opoziție cu cea *catolică*. Conform celei de-a doua, canonul este o normă juridică eclezias-tică, o „lege" care trebuie respectată și a cărei nerespectare trebuie compensată printr-o „satisfacție"[752]. Dimpotrivă, conform concepției ortodoxe, canoa-nele nu sunt legi, ci *simboluri* care reglementează comunitatea bisericească. Niciodată ele nu au fost respectate în întregime și nici nu este de așteptat că vor fi vreodată respectate punct cu punct; dar întotdeauna a fost și este nece-sar ca ele să fie avute în vedere pentru a deveni conștienți pe deplin de vina noastră față de Dumnezeu. „Iată, ține minte, parcă spune Sfânta Biserică odraslelor ei – dar îi spune fiecăreia între patru ochi, în taină –, ține minte ce ar trebui să fii și ce ți se cuvine după dreptate pentru că nu satisfaci dreptatea lui Dumnezeu. Dar vina nu ți se micșorează pentru că ești bun, pentru meritele tale, ci pentru că Dumnezeu este milos, multrăbdător și

multmilostiv. Vezi, fii smerit și nu-i judeca pe alții când sunt vinovați, chiar de le-ai vedea vina cu aceeași claritate cu care vezi un «zapis de datorie»."

Averea stăpânului din parabolă este toată bună și justă. Dar iconomul, ca să reducă o parte din datoriile debitorilor pe care îi are stăpânul său, în realitate, și-a însușit partea de care îi absolvă și parcă le-a dăruit-o din partea sa; datoria de care i-a absolvit pe debitori este, *în raport cu el*, una ilicită, este „bogăția nedreaptă", „mamona nedreptății", „μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας" (*Luca* 16, 9). Căci, în sine, nici o avere nu este dreaptă sau nedreaptă, legală sau ilegală: ea pur și simplu există și este un *bine*[753]. Dar orice avere, în raport cu proprietarul, este legitimă sau nelegitimă, justă sau injustă. Și pentru iconomul din parabolă, averea stăpânului pe care a delapidat-o, mai întâi pentru sine, apoi pentru alții, considerând-o deci a sa, era o „bogăție nedreaptă" *și* într-un caz, și în celălalt.

La fel, și posibilitatea de a reduce un păcat din milostenia lui Dumnezeu, pe seama bunătății lui Dumnezeu, *nu* ne aparține și, pentru noi, dacă ne-o arogăm, este o „bogăție nedreaptă". Dar întrucât și așa delapidăm tot timpul și în fel și chip această bogăție în propriul *nostru* folos, nu ne mai rămâne – ca măsură pentru eventualitatea îndepărtării noastre de la această bogăție a milei lui Dumnezeu – decât să ne asigurăm un loc în inimile celorlalți oameni, „în corturile veșnice", și atunci Domnul, poate, ne va lăuda perspicacitatea. Această asigurare a locului nu este altceva decât crearea de legături de prietenie. „Și Eu vă zic vouă: Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ca atunci, când veți părăsi viața, să vă primească ei în corturile cele veșnice, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς" (*Luca* 16, 9).

Revin la ideea că prietenia doi câte doi este realizată în mediul ucenicilor lui Hristos și că această legătură doi câte doi s-a exprimat în faptul că au fost trimiși câte doi să predice. Pentru ei, această prietenie era o chestiune de viață, și nu colaborarea trecătoare și fortuită dintre doi tovarăși de drum sau dintre două persoane care au de îndeplinit în comun o misiune; această stabilitate este clar indicată de faptul că numele apostolilor sunt ferm asociate câte două. „În enumerarea apostolilor se remarcă intenția clară de a-i numi perechi, probabil așa cum au fost trimiși la predică de către Hristos, așa cum și-au profesat misiunea de apostoli în timpul vieții Domnului"[754], afirmă un exeget cunoscut.

Dacă așa stau lucrurile, putem presupune că aceste cupluri nu sunt întâmplătoare, ci sunt legate prin ceva mai puternic decât considerațiile exterioare de comoditate a îndeplinirii operei comune. Într-adevăr, trei perechi sunt determinate de legături de rudenie, de sânge și chiar frățești; astfel sunt diadele: Andrei și Petru, fiii lui Iona; Iacov și Ioan, fiii lui Zevedeu; Iacov al lui Alfeu și Iuda Simon (?) Levi-Tadeu, fiii lui Alfeu.

În ce privește celelalte trei cupluri, adjuvantul exterior pentru formarea legăturii spirituale, germenele relației a fost comunitatea caracterelor, poate unitatea sentimentelor și concepțiilor asupra lumii sau, poate, unele trăsături particulare de viață înainte sau după ce I-au urmat pe Hristos. Aceste cupluri sunt: Filip și Natanael Bartolomeu; Matei Levi și Toma Geamănul; Iuda (Simon) Iscariotul și Iuda (?) Simon Cananeul-Zilotul Cleopa (?)[755].

În sfârșit, mai putem adăuga două perechi: Timotei și Pavel, Luca și Sila.

În legendele populare, care adeseori „deformează" realitatea istorică în favoarea unui adevăr și a unui sens superior al relatării[756], această legătură între darurile harismatice și prietenia celor care formează cuplurile este exprimată cât se poate de clar. În conștiința poporului, darul vindecării îl primesc numai cuplurile de adepți ai Domnului și nu persoanele separate, *a-philice*, ca să spunem așa, izolate una de alta. De aceea, așa cum a remarcat deja Aug. Mommsen[757], iar după el A.P. Șestakov[758], în legendele populare apostolii-vindecători și în general sfinții-vindecători apar de obicei câte doi, ca de exemplu: apostolii Petru și Ioan, Petru și Pavel; sfinții Cosma și Damian, Chir și Ioan, Pantelimon și Ermolae, Samson și Diomid (Diomotei), Trifon și Talaleu (Dalaleu), Mochie (Mucius) și Anichit.

Paritatea persoanelor pneumatofore este neîndoielnică. Și oricare ar fi impulsurile *inițiale* ale prieteniei lor, din harurile pe care le-au primit în prietenia lor, este necesar să tragem concluzia că personalitățile lor au fost tainic sudate. Dubla distribuție a apostolilor a fost remarcată de vechii exegeți. Astfel, după cum spune Fericitul Ieronim[759], „ucenicii lui Hristos sunt chemați și trimiși câte doi, deoarece nu există dragoste de unul singur și de aceea se spune: «Vai de cel singur», *bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*". Fericitul Augustin spune[760]: „În privința faptului că-i trimite câte doi, aceasta este taina dragostei sau pentru că doi sunt chezășia dragostei, sau pentru că nici o dragoste nu poate fi decât între cel puțin doi, *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*".

Taina dragostei, *sacramentum caritatis*, iată motivația cea mai înaltă pentru viața în doi, deși cuvântul *caritas* este utilizat aici, probabil, din cauza absenței din limba latină a unei desemnări mai exacte pentru iubirea sinceră dintre prieteni. Dar există și o motivație *inferioară*, deoarece oamenii sunt slabi, au nevoie de susținerea exterioară a unui prieten și de cineva care să-i împiedice să păcătuiască; și aici omul are nevoie de un prieten, măcar ca martor care să-l poată trage la timp, ca să evite păcatul. Așa judecau Sf. Ioan Hrisostom în cap. XIV din *Omiliile la cartea Facerii* și Sf. Grigorie Teologul, în *Cuvântul al XVII-lea*. Însăși prezența unui alt om este în măsură să împrăștie încordarea gândurilor păcătoase. Cuviosul Serafim din Sarov ezita să dea sfaturi privitoare la viețuirea în pustietate. „La mănăstire, spunea el drept lămurire, forțele potrivnice cu care luptă călugării sunt ca niște porumbei, pe când în pustiu ele sunt precum leii și leoparzii." Acest ultim aspect, al *supravegherii* reciproce, s-a întipărit foarte clar în conștiința călugărilor, mai ales a celor catolici; dar nu mă voi referi la el, deoarece nu se află în sfera de interes a lucrării mele[761]. Voi face doar observația că tot de el țin și interdicțiile noastre ortodoxe care nu le permit călugărilor să umble singuri, ca și faptul că Sf. Serafim din Sarov nu-și lăsa ucenicii să trăiască izolați etc.

Importanța pe care Domnul i-o atribuia prieteniei o arată parabola despre iconomul necredincios. Remarcabil e că aici nu se vorbește câtuși de puțin despre binefacerea cu mijloace din mamona nedreptății, despre ajutorarea

săracilor. Nu, scopul imediat nu este filantropia, ci facerea de prieteni, *prietenia*: „Şi Eu vă zic vouă: Faceţi-vă prieteni cu bogăţia nedreaptă, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας" (*Luca* 16, 9). Clement Alexandrinul a atras deja atenţia asupra acestei pericope[762]. El scrie: „Domnul nu a spus: «Dă» sau «Fă rost» sau «Ajută», ci «*Fă-te prieten*», pentru că prietenia nu se exprimă în simplul fapt de a da, ci într-un sacrificiu complet şi într-o îndelungată convieţuire".

Unirea mistică dintre *două* persoane este condiţia cunoaşterii, deci a manifestării Celui care dă această cunoaştere, Duhul Adevărului. Împreună cu subordonarea făpturii faţă de legile interne, date ei de Dumnezeu, şi cu deplinătatea neprihănirii, această unire corespunde venirii Împărăţiei lui Dumnezeu (adică a Duhului Sfânt) şi spiritualizării întregii făpturi. Conform unei tradiţii remarcabile, păstrată în aşa-numita *A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul către Corinteni*, „Însuşi Domnul, întrebat de cineva când va veni Împărăţia Sa, a răspuns : «Când doi vor fi unul, când partea din afară va fi precum cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie, ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ εἴσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ»"[763].

Iată cum comentează însuşi Clement acest *agraphon* enigmatic: „«Doi sunt unul» când îşi spun unul altuia adevărul şi când în cele două trupuri, fără făţărnicie, locuieşte un singur suflet. «Partea din afară precum cea dinăuntru» înseamnă: sufletul îl numeşte (Hristos) partea dinăuntru, iar trupul, partea din afară. După cum apare, φαίνεται, trupul tău, aşa şi sufletul tău se va manifesta în faptele tale *frumoase* (ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις – N.B.: este spus καλοῖς, *frumoase*, şi nu ἀγαθοῖς, *bune*, *benefice*). Şi «bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie» înseamnă că fratele, văzându-şi sora, să nu râvnească la femeia din ea (adică relativ la femeie, θηλυκόν, ca femeie), nici ea să nu râvnească la bărbatul din el (ἀρσενικόν, ca bărbat)[764]. «Când veţi face asta, spune Domnul, va veni Împărăţia Tatălui Meu»"[765].

Dar acest comentariu – foarte plauzibil! – se referă mai mult la aspectul exterior şi psihologic al Împărăţiei ce va să vină şi nu pătrunde decât puţin în condiţiile ontologice, în prezenţa cărora va deveni posibilă o astfel de viaţă a sufletului. Cred că acest *agraphon* este suficient de grăitor dacă îl luăm aşa cum este. Dar acum, pentru mine, este importantă prima parte a acestui *agraphon*, şi anume: „când doi vor fi unu, ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν", adică indicarea unei *prietenii* duse până la capăt, înţelegând-o nu atât ca acţiune şi sentimente, nu *nominalist*, cât ca bază metafizică pe care este posibilă, *realist*, deplina *deofiinţime*.

Sfinţii Părinţi repetă de nenumărate ori ideea că alături de iubirea universală, ἀγάπη, este necesară şi prietenia individualizată, φιλία. În măsura în care prima trebuie să fie adresată oricui, în pofida întinăciunii lui, şi cea de-a doua trebuie să fie prudentă în alegerea prietenului. Căci cu prietenul te uneşti; împreună cu calităţile sale, pe prieten îl accepţi *în tine*; ca să nu pieriţi amândoi, este necesară o alegere scrupuloasă. „Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου. πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλον, nu există achiziţie mai bună decât un prieten, dar pe omul viclean nu ţi-l face niciodată prieten",

spune Grigorie Teologul[766]. Iar în alt loc foloseşte cele mai frumoase cuvinte pentru a aprecia cum se cuvine importanţa prieteniei: „Un prieten credincios nu poate fi înlocuit cu nimic – aşa începe el, adresându-i-se lui Grigorie de Nyssa – şi nu este măsură a bunătăţii lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (*Sirah*, 6, 14-15) şi împărăţie întemeiată (*Pilde* 18, 19); prietenul credincios este comoară însufleţită. Prietenul credincios este mai preţios ca aurul şi ca o mulţime de pietre scumpe. Prietenul credincios este «grădină încuiată, izvor pecetluit» (*Cântarea Cântărilor* 4, 12), care din când în când sunt deschise şi folosite temporar. Prietenul credincios este lăcaş de odihnă. Şi dacă se distinge prin cuminţenie, asta e cu atât mai preţios. Dacă are multă ştiinţă de carte, atotcuprinzătoare, aşa cum a trebuit să fie şi cum a fost cândva ştiinţa noastră de carte, atunci cu cât este aceasta mai avantajoasă? Şi dacă este «fiul Luminii» (*Ioan* 12, 36) sau «omul lui Dumnezeu» (*Ieşirea* 19, 22) sau este (*I Timotei* 6, 11) sau «se apropie de Dumnezeu» (*Ieşirea* 19, 22) sau este un «om» al celor mai bune «dorinţi» (*Daniel* 9, 23) sau merită una dintre denumirile cu care Scriptura îi distinge pe oamenii divini, elevaţi şi aparţinători lumii de sus, atunci acesta e un dar al lui Dumnezeu, evident mai presus de meritul nostru"[767].

O dată ales prietenul, prietenia cu el are, după Grigorie Teologul, trăsăturile necondiţionatului. Într-un cuvânt, spune el, „presupun că ura are o măsură, dar nu şi prietenia, căci ura trebuie moderată, iar prietenia nu trebuie să cunoască limite, τούτῳ μετρῷ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲμηδένα γινώσκειν ὅρον"[768].

În ce se exprimă această nemărginire a prieteniei, această lipsă de „limite"? Cu precădere în purtarea *neputinţelor* prietenului tău, la infinit: în răbdarea reciprocă, în iertarea reciprocă. „Prietenia suportă tot ce suferă şi aude, πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα."[769] Interesele prietenilor se confundă: ceea ce are unul îi aparţine şi celuilalt, iar binele unuia este şi binele celuilalt. „Ξύνη γὰρ πάντεσσι πέλει. χάρις, εὖτε τις ἐσθλῶν ἔσθλα πάθη, θεσμῷ κιρναμένης φιλίης, căci când unul dintre cei buni a încercat ceva bun, atunci, în virtutea legăturilor lor de prietenie, au cu toţii o bucurie comună."[770]

Însăşi „unitatea de gândire provine din Treime, deoarece Ei îi sunt esenţialmente proprii unitatea şi pacea lăuntrică"[771].

De aceea, parcă repetându-l pe sfântul ierarh, avva Talasie spune: „dragostea, tinzând mereu către Dumnezeu, pe cei care iubesc îi uneşte cu Dumnezeu şi pe unii cu alţii"[772]. Sau, în alt loc, încă o definiţie: „Numai dragostea le uneşte pe creaturi cu Dumnezeu şi una cu alta în comuniunea de idei"[773].

Alţi părinţi au exprimat idei asemănătoare; citez câteva extrase la întâmplare. Astfel, Sf. Vasile cel Mare vede în comunicarea oamenilor cea mai profundă necesitate organică a lor:

„Cine nu ştie că omul este un animal sfios şi comunicativ, nu unul solitar şi sălbatic? Căci nimic nu-i este mai specific firii noastre, spune el, decât a fi în comuniune unii cu alţii şi a avea nevoie unii de alţii şi a ne iubi semenii, τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῄζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον (*qui ejusdem sun generis*)"[774].

Între cei ce se iubesc se sparge carapacea aseității și fiecare, în celălalt, se vede parcă pe sine, își vede esența cea mai intimă, un alt eu al său, care, de altfel, nu este diferit de eul propriu. Prietenul este receptat în eul celui care iubește, se dovedește *plăcut* lui în sensul profund al cuvântului, adică *acceptat* de el, lăsat să între în structura celui ce iubește, nestrăin acesteia și neexpulzat din ea. Iubitul, în sensul inițial al cuvântului, este prieten, *priiatel'*, *priiatelişce*[775] pentru prietenul său, căci așa cum mama și-a primit pruncul în străfundurile sale, așa a făcut cu prietenul său și cel care iubește, purtându-l lângă inimă. Este ceea ce spune poetul, ce-i drept, într-un caz puțin diferit:

„Aici e umbră, acolo – arșiță și țipete,
Eu rătăcesc precum în vis
Și doar un singur lucru îl simt clar:
Ești *cu mine, ești toată în mine*"[776].

Primirea în suflet a eului prietenului face să se reverse unul într-altul cursurile celor două vieți distincte. Această unitate de viață nu rezultă ca aservire a unei persoane de către cealaltă și nici măcar ca înrobire conștientă a unei persoane față de cealaltă. Unitatea prietenilor nu poate fi numită nici cedare, concesie. E într-adevăr o unitate. Unul nu simte, dorește, gândește și spune pentru că așa a spus, a gândit, a dorit sau a simțit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu același sentiment, doresc cu aceeași voință, gândesc același gând, vorbesc pe aceeași voce. Fiecare trăiește prin celălalt sau, mai bine zis, atât viața unuia, cât și a celuilalt curg dintr-un centru unic în sine, comun, pe care prietenii și l-au pus mai presus de sine prin opera lor creatoare. De aceea, manifestările lui diferite sunt întotdeauna armonioase prin sine. Da, *prin sine*, nu prin tensiunea sentimentului, a gândului sau a formulei verbale expuse drept principiu al unității. O formulă verbală, un sistem de formule verbale care dă un *program* nu sunt decât o unitate aparentă de substanță, o *alliance* și nicidecum unitatea deoființă sau unitatea în sensul propriu al cuvântului, *unité*[777].

Prietenii își determină prietenia în profunzimile numenale, nu în planul fenomenalului („psihicului") semi-fantomatic și neînaripat. De aceea prietenii alcătuiesc o unitate dublă, o diadă; ei nu sunt ei, ci sunt ceva mai mult, un singur suflet.

Marcus Minucius Felix spunea că Octavio, prietenul lui, îl iubea atât de fierbinte, încât în toate chestiunile importante și serioase, chiar în cele mărunte, chiar în amuzamente, dorințele lor erau întru totul consonante. „Se putea crede că un singur suflet ne era împărțit amândurora."[778]

Altfel nici nu se poate: căci prietenii, după cum afirmă Lactanțiu, „nici n-ar putea fi legați printr-o prietenie atât de fidelă, dacă nu ar avea amândoi un singur suflet, un singur gând, o singură voință, aceeași părere"[779].

Viața *în comun* înseamnă bucurie comună și suferință comună. În prietenie nu există coparticipare la bucurie sau suferință, ci bucurie consonantă și suferință consonantă; sentimentele de primul tip vin dinspre periferia sufletului spre centrul lui și se referă la cei care sunt relativ departe de noi. Dar bucuria și suferința celor foarte apropiați, luând naștere în însuși centrul sufletului nostru, se avântă de aici spre periferie; aceasta nu mai este reflectarea unei

stări străine, ci propria stare consonantă, propria bucurie și propria suferință. Relativ la suferință, Aristotel a sesizat această diferență a trăirilor[780]. Iar Euripide, în tragedia sa *Heracles*, ne oferă demonstrația artistică a acestei deosebiri, comparând suferințele lui Amfitrion și Heracles, ale lui Amfitrion și Tezeu[781].

Iar dacă legăturile strânse sunt în general favorabile unor trăiri consonante, terenul adaptat lor cu precădere este prietenia: după Maxim Mărturisitorul, „prietenul fidel, nefericirile prietenului său le ia drept ale sale și le suportă împreună cu el, suferind până la moarte"[782]. Căci, în general, avantajul distinctiv al dragostei, după Sf. Nil din Sinai, constă în faptul că ea îi unește pe toți oamenii până în cea mai profundă dispoziție a sufletului; ca urmare a acestei uniri, fiecare transmite celorlalți propriile suferințe, primindu-le pe ale tuturor celorlalți[783]. Toți răspund pentru toți și toți suferă pentru toți.

Unindu-se astfel, cu ființa lor, și formând o dublă unitate incomprehensibilă rațional, prietenii ajung la o unitate de simțire, voință și gândire care exclude cu totul divergența de simțire, voință și gândire. Dar, totodată, fiind *activ* realizată, această unitate nu este câtuși de puțin un fel de posesiune reciprocă, mediumnică a persoanelor, nu înseamnă cufundarea lor în magma elementară a amândurora, care este impersonală și indiferentă, deci neliberă. Ea nu este o disoluție, o înjosire a individualității, ci elevarea, concentrarea, consolidarea și aprofundarea ei. Cu atât mai mult acest lucru se referă la prietenie. În relațiile de prietenie, valoarea de neînlocuit și cu nimic comparabilă și originalitatea fiecărei persoane apar în întreaga lor frumusețe. În celălalt eu, persoana unuia își dezvăluie *propriile* premise, fecundate spiritual de persoana celuilalt. După cum spune Platon, cel ce iubește naște în cel iubit[784]. Fiecare dintre prieteni primește confirmarea persoanei sale, găsindu-și eul în eul celuilalt. „Cel care are un prieten, spune Ioan Gură de Aur, are un alt sine, ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει."[785]

Într-un alt comentariu, sfântul părinte spune că „iubitul, pentru cel ce iubește, este ca și el însuși. Proprietatea dragostei este aceea că iubitul și cel ce iubește parcă n-ar mai fi două persoane distincte, ci un singur om, τοῦτα γάρ ἐστι φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διῃρημένους, ἀλλ' ἕνα τινὰ ἄνθρωπον"[786].

Separația în prietenie este doar grosier-fizică, este numai pentru văz, în cea mai exterioară semnificație a cuvântului. De aceea în stihira zilei celor Trei Ierarhi, 30 ianuarie, se cântă că ei au trăit în locuri diferite, că au fost „despărțiți trupește, dar contopiți în duh". Dar în cazul viețuirii la un loc, chiar și trupul parcă devine unul singur. Astfel, Antonie, ieroschimonahul Lavrei Pecerskaia din Kiev, zugrăvind sfârșitul arhimandritului Meletie, scrie: „Mai mult de treizeci de ani ne-am aflat în cea mai strânsă comuniune prietenească, iar în ultimii trei ani am ajuns să devenim un singur trup și un singur suflet"[787].

Nici puterea, nici dificultatea prieteniei nu constau într-o nevoință de moment, strălucitoare ca un foc de artificii, ci în pâlpâirea nestrămutată *a vieții*. Este flacăra domoală a untdelemnului, nu explozia gazului. Eroismul este întotdeauna doar o podoabă, nu esența vieții – și, ca podoabă, are neapărat doza lui legitimă de risc. Însă, luând locul vieții, degenerează

inevitabil în *machiaj*, într-o poză mai mult sau mai puțin plauzibilă. Eroismul cel mai direct se află în prietenie, în patosul acesteia; dar și aici eroismul nu este decât *floarea* prieteniei, nu tulpina și rădăcina ei. Eroismul risipește, nu adună; trăiește întotdeauna pe seama a altceva, se hrănește cu sevele acumulate de cotidian. Aici, în întunericul cotidianului, se ascund cele mai fine și mai gingașe rădăcini ale prieteniei, care procură viața adevărată și nu sunt văzute – uneori nici bănuite – de nimeni. Dar ele hrănesc viața dată *în prezent*, iar floarea desfăcută a eroismului, dacă nu va fi sterilă, va produce doar sămânța unei *alte* prietenii, viitoare[788].

Dragostea prietenească nu ține de puncte separate ale înviorării spirituale, de întâlniri, impresii și sărbători ale vieții, ci de *întreaga* realitate a vieții, chiar a traiului de zi cu zi, pretinde „atenție" tocmai acolo unde „eroul" devine totalmente neglijent cu sine. Dacă s-a spus că nu există om mare pentru lacheul său, sau, mai bine zis, nu există erou pentru lacheul său, e pentru că unul dintre ei este lacheu, iar celălalt – erou. Căci eroismul nu exprimă măreția esențială a persoanei, ci doar o îmbracă pentru un timp; dar în fața lacheului, omul rămâne el însuși. Însă în prietenie lucrurile stau exact invers. *Orice* acțiune exterioară a unuia i se pare celuilalt insuficientă, pentru că, știind sufletul prietenului, el vede disproporția dintre oricare acțiune și măreția lăuntrică a sufletului. În privința eroului unii se miră, alții îl neglijează; pe unii îi entuziasmează, alții îl urăsc. Dar un prieten nu se miră niciodată de prietenul său și nu-l neglijează; nu se entuziasmează de el și nu-l urăște. Îl iubește; iar pentru iubire, tocmai acest suflet, numai acest suflet iubit este infinit de drag, el este cel care contrabalansează lumea întreagă cu ispitele ei. Căci φιλία nu-l cunoaște pe prieten după contur, după straiul eroismului, ci după zâmbet, după vorbele lui blânde, după slăbiciunile lui, după felul cum se comportă cu oamenii în viața simplă, omenească, după felul cum mănâncă și cum doarme.

Poți ține discursuri retorice și să înșeli. Poți să suferi, chiar să și mori retoric și să înșeli cu retorica ta. Dar nu poți înșela cu viața de zi cu zi, și adevărata probă a autenticității sufletului este cea a vieții *împreună*, a dragostei prietenești. Un act de eroism sau altul poate săvârși oricine, oricine poate fi interesant; dar să zâmbească așa, să spună așa, să consoleze așa *cum* face prietenul meu nu poate decât el și nimeni altul. Da, nimeni și nimic pe lume nu-mi va compensa pierderea lui. Aici, în prietenie, începe revelarea persoanei și de aceea aici încep și adevăratul, profundul păcat și adevărata, profunda aseitate. E posibil să spui o mare minciună despre sine în multe volume de *opere;* dar nu poți rosti nici una cât de mică în *comuniunea de viață* cu un prieten: „Precum nu se aseamănă față cu față, tot așa inima unui om cu inima altuia" (*Pilde* 27, 19). Raportul dintre cotidian și eroic seamănă cu raportul dintre trăsăturile feței și petele întâmplătoare de lumină de pe ea: cele din urmă pot fi de efect, dar nu au legătură cu ceea ce ne este drag sau ne dezgustă la fața respectivă, cu ceea ce admirăm sau ne repugnă. Însă prietenia se fundamentează pe aceste penumbre, care pun în evidență trăsăturile feței, pe zâmbete, pur și simplu pe viață, pe acea viață în care într-adevăr se întronează definitiv sau dragostea, sau ura. Ia-i omului eroismul și el va rămâne ceea ce este; încearcă să separi mintal de el sfințenia *de profunzime*

sau dragostea *de profunzime*, viața lui intimă și păcatul lui intim, care se întrevăd în fiecare gest al lui și... nu mai rămâne nici urmă din om, așa cum se întâmplă cu apa, când extragi hidrogenul din ea.

Această dezintegrare finală, această distilare fracționată a omului vor fi săvârșite complet de Duhul Sfânt, la sfârșitul veacului. Iar aici, acum, această dezintegrare poate fi săvârșită printr-un om care iubește sincer, căci numai el ne va arăta ceea ce tăinuim. Aici se revelează încă o dată natura metafizică a legăturii de prietenie. Prietenia nu este numai psihologică și etică, ci este în primul rând ontologică și mistică. Așa a fost ea considerată în toate timpurile de către toți cei care au contemplat viața în profunzime. Ce este prietenia? Contemplarea de sine prin prieten în Dumnezeu.

Prietenia constă în a te vedea cu ochii altuia, dar în fața unui al treilea, anume în fața Celui de-al Treilea. Eul meu, reflectându-se în prieten, în eul lui, își recunoaște *celălalt* eu. Aici se impune, în mod firesc, imaginea oglinzii care de-atâtea secole încearcă să depășească pragul conștiinței. O utilizează și Platon: după cel mai mare cunoscător al τῶν ἐρωτικῶν, platonicianul Socrate, „în cel ce iubește, ca într-o oglindă, te vezi pe tine însuți, ὥσπερ δὲν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν"[789]. Iar peste de două ori câte douăsprezece secole, găsim un ecou aproape literal la Schiller: „Posa se vedea, spune el, în această frumoasă oglindă (adică în prietenul său, Don Carlos) și se bucura de propria lui imagine"[790]. Această achiziție și recunoaștere a sinelui în sentimentul consonant al prietenului este exprimată concret în cuvintele pe care Don Carlos i le spune lui Filip:

> „Ce dulce, ce bine este să te transfigurezi
> într-un suflet frumos; ce dulce e să crezi
> că bucuria noastră îmbujorează obrajii prietenului,
> că tristețea noastră face să se strângă alt piept,
> că doliul nostru umezește alți ochi"[791].

Iar Homer, încă înainte de Platon, a notat, pe marginea prieteniei, că „divinitatea îi conduce întotdeauna unul către altul pe cei ce se aseamănă, ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον"[792] și îi face să se cunoască (la acest pasaj se referă și Platon în *Lisis*), iar Nietzsche, după Schiller, afirmă că fiecare om își are propriul μέτρον și că prietenia înseamnă doi oameni, dar un singur μέτρον comun sau că, altfel spus, prietenia este ordinea identică a două suflete[793].

Dar prietenul nu este numai eul, ci și alt eu, alt pentru-eu. Totuși eul este unic și tot ce este altul în raport cu eul apare deja și ca non-eu. Prietenul este un eu care este non-eu: prietenul este *contradictio* și în însăși noțiunea lui este împletită o antinomie. Dacă *teza* prieteniei este identitatea și asemănarea, atunci *antiteza* ei este non-identitatea și non-asemănarea. Eu nu pot iubi ceea ce nu este eu, căci atunci aș admite în mine ceva străin sinelui. Dar totodată, iubind, nu vreau ceea ce sunt eu însumi: într-adevăr, la ce-mi trebuie ceea ce am deja? Această contradicție de sine a prieteniei este pusă în evidență în *Lisis* de tânărul Platon; Schiller o redescoperă. „Dragostea, spune el relativ la prietenie, în opoziție cu cele spuse mai sus, nu apare între două suflete care sună la fel, ci care sună în armonie"; și încă: „Cu plăcere, scrie

Iulius, adresându-se prietenului său Rafael, cu plăcere îmi văd sentimentele în oglinda mea, dar cu o plăcere înflăcărată devorez sentimentele tale, superioare, pe care nu le posed"[794].

În iubire are loc un schimb de fiinţe, o completare reciprocă. „Atunci când urăsc, ne încredinţează Schiller prin cuvintele lui Iulius, mă deposedez de ceva; când iubesc, mă îmbogăţesc cu ceea ce iubesc."[795] Dragostea îmbogăţeşte; Dumnezeu, care este în posesia dragostei desăvârşite, este Cel Bogat*: El este bogat prin Fiul Său, pe Care Îl iubeşte; El este Plenitudinea.

Asemănarea, τὸ ὅμοιον, şi non-asemănarea sau opoziţia, τὸ ἐναντίον, sunt la fel de necesare în prietenie, formând teza şi antiteza acesteia. În dialectica lui Platon, acest caracter antinomic al prieteniei este surmontat sau, mai exact, este acoperit de noţiunea de „apartenenţă", care se substituie amândurora; prietenii, spune Platon, „îşi aparţin în esenţă unul altuia, οἰκεῖοι"[796], „îşi aparţin" în sensul că fiecare dintre ei este *o parte* din celălalt, care îi completează un defect metafizic al fiinţei şi de aceea este omogenă cu el. Dar nici noţiunea logică a *apartenenţei*, nici plastica imagine mitică a *androginului*[797], care are aceeaşi valoare, nu poate umple prăpastia dintre cei doi piloni ai prieteniei, căci şi această noţiune, şi această imagine nu sunt, în realitate, decât *semnul* abreviat al antinomiei eu şi non-eu.

Prietenia mai poate fi asimilată *consonanţei*. Viaţa este o serie compactă de disonanţe; dar prin prietenie ele se rezolvă şi viaţa socială îşi primeşte în prietenie sensul şi împăcarea. Dar, aşa cum unisonul strict nu dă nimic nou, iar tonurile apropiate, dar de înălţimi inegale, se combină în aritmii insuportabile pentru auz, la fel se întâmplă şi în prietenie: o apropiere excesivă a organizării sufletelor, când lipseşte identitatea, duce la ciocniri perpetue, la aritmii insuportabile prin caracterul lor neaşteptat şi imprevizibil, care irită precum o lumină intermitentă.

Aici, în noţiunea de consonanţă, înfăşurăm iarăşi antinomia, căci tonurile consonante trebuie să fie simultan prin ceva egale şi diferite între ele. Însă, oricare ar fi natura metafizică a prieteniei, ea este o condiţie esenţială a vieţii.

Prietenia îi dă omului cunoaşterea de sine; ea îi arată unde şi cum trebuie să lucreze asupra propriei persoane. Dar această transparenţă a eului pentru sine însuşi se atinge numai în interacţiunea *de viaţă* a persoanelor care iubesc. „Împreună" al prieteniei este sursa puterii ei. Chiar şi despre viaţa de obşte, Sf. Ignatie Teoforul, indicând forţa misterioasă, miraculoasă pe care creştinii o primesc ca urmare a convieţuirii, le scria efesenilor: „Deci, străduiţi-vă să vă adunaţi cât mai *strâns* pentru a-I mulţumi şi a-L slăvi pe Dumnezeu. Căci când sunteţi strânşi unul lângă altul într-un loc, puterile satanei sunt nimicite şi pierzania la care vă duce este evitată prin identitatea de gândire a credinţei voastre, ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Nu este nimic mai bun decât pacea, în care încetează orice război între cele cereşti şi cele pământeşti"[798].

Aici se arată clar că „împreună" al dragostei nu trebuie să se limiteze doar la gândirea abstractă şi că necesită neapărat manifestări tangibile, concrete,

---

* Joc de cuvinte: *Bog* (Dumnezeu) *şi bogatîi* (bogat) (n.t.).

inclusiv atingerea „strânsă". Nu trebuie doar să ne „iubim" unii pe alţii, ci trebuie să fim în acelaşi timp împreună, πυκνῶς, la un loc, să încercăm pe cât posibil să fim πυκνότερον, strânşi unii într-alţii. Însă când sunt prietenii mai aproape unul de altul, dacă nu atunci când se sărută? Însuşi cuvântul *sărut* (*poţelui*) se apropie de cuvântul *întreg* (*ţelîi*) şi arată că verbul *a săruta* (*ţelovat'sea*) înseamnă aducerea prietenilor în starea de integritate (*ţel'nost'*), de unitate. Sărutul este unirea spirituală a persoanelor care se sărută una pe alta[799]. Legătura sa preponderentă tocmai cu prietenia, cu φιλία, se vede din denumirea sa grecească, φίλημα; în plus (s-a mai amintit despre asta), φιλεῖν, cu sau fără adăugirea τῷ στόματι, cu buzele, semnifică în mod direct *a săruta*.

Creştinii trebuie să trăiască o viaţă comună, să-şi lumineze şi să-şi impregneze viaţa cotidiană cu apropierea chiar exterioară, trupească; atunci vor primi forţe noi, nemaiauzite, care îl biruie pe Satana, care spală şi îndepărtează toate puterile lui necurate. Iată de ce acelaşi sfânt (Ignatie) îi scrie Sfântului Policarp, episcop de Smirna, scriind deci întregii Biserici: „Lucraţi împreună, străduiţi-vă împreună, alergaţi împreună, suferiţi împreună, odihniţi-vă împreună, vegheaţi împreună, ca iconomi, oaspeţi şi servi ai lui Dumnezeu"[800].

Având, poate, în faţa ochilor spirituali aceste cuvinte ale sfătuitorului său deja plecat dintre cei vii, Sf. Policarp de Smirna îi învăţa, la rândul său, pe filipeni: „Cel care are dragoste, ἀγάπην, este departe de orice păcat"[801].

Şi aici se repetă ideea fundamentală. Dragostea îi dă forţe speciale celui care iubeşte, iar aceste forţe biruie păcatul; ele spală şi îndepărtează, după cum spune Teoforul, puterile Satanei şi pierzania la care el îi duce pe oameni.

Acelaşi lucru îl repetau şi alţi oameni, care cunoşteau legile vieţii duhovniceşti. Astfel, stareţul mânăstirii din Svir, părintele Teodor, înaintea morţii, recomanda cu blândeţe paternă: „Părinţii mei! Pentru Dumnezeu, nu vă despărţiţi unii de alţii, deoarece acum, în timpul nostru dezastruos, poţi găsi puţini oameni cu care să schimbi cu inima curată fie şi numai o singură vorbă"[802].

Aceste cuvinte sunt cât se poate de semnificative: ele nu spun că oamenii trebuie să nu fie răi, să nu se mânie unul pe celălalt sau să nu se certe. Nu, aici este enunţată cât se poate de clar necesitatea *de a fi împreună*, exterior, trupeşte, empiric, în viaţa de zi cu zi.

Biserica a considerat întotdeauna şi consideră că această vieţuire împreună este atât de indispensabilă, atât de legată esenţialmente de tot ce este mai bun în viaţă, încât chiar şi la căpătâiul *răposaţilor* auzim vocea Ei: „Ce este bun şi ce este frumos, decât numai a locui fraţii împreună!". Lângă sicriul unuia dintre apropiaţii mei, mi-a atins inima această aspiraţie către prietenie. Chiar şi atunci, mi-am zis eu, când s-au încheiat toate socotelile cu viaţa, se pomeneşte, cu dorinţă arzătoare, despre convieţuire, despre idealul prieteniei. De-acum nu mai e nimic, nu mai e însăşi viaţa! Însă rămâne totuşi nostalgia comuniunii prieteneşti. Oare nu rezultă de aici că prietenia este ultimul cuvânt al elementului propriu-zis *uman al eclezialităţii*, culmea omeniei? Cât timp omul rămâne om, el caută prietenia. Idealul prieteniei nu este înnăscut la om, ci este aprioric lui[803]; este un element constitutiv al naturii sale.

Ioan Hrisostom[804] chiar interpretează *întreaga* dragoste creștină ca prietenie. În spiritul de sacrificiu al apostolului Pavel, care era gata să se arunce chiar și în gheenă de dragul celor iubiți, el vede „dragostea înflăcărată a prieteniei". „Vreau, spune el, să dau un exemplu de prietenie. Prietenii, prietenii întru Hristos, sunt mai prețioși decât părinții și copiii." În continuare, este dat exemplul primilor creștini din comunitatea Ierusalimului, descrisă în *Fapte* 4, 32-35. „Iată prietenia, continuă sfântul părinte, când oamenii nu mai iau drept al lor ceea ce este a lor, ci consideră că este al aproapelui, iar ceea ce are aproapele consideră că le este străin, când unul are grijă de viața altuia ca de a sa proprie, iar celălalt îl răsplătește cu aceeași grijă reciprocă!" În absența unei asemenea prietenii, Hrisostom vede un păcat al omenirii și sursa tuturor răutăților și chiar a ereziilor. „Dar unde, va întreba cineva, poți găsi un asemenea prieten? Chiar că nicăieri nu se poate; pentru că nu vrem să fim astfel; dar dacă am vrea, am putea, am putea foarte bine. Dacă așa ceva ar fi fost într-adevăr cu neputință, Hristos nu ne-ar fi sfătuit și nu ne-ar fi vorbit atâta despre dragoste. Mare lucru este prietenia – și în ce măsură este mare, asta *nimeni n-o poate pricepe*, nici un cuvânt n-o poate exprima, dacă omul nu a aflat-o din propria lui experiență. Neînțelegerea ei a produs ereziile; ea face ca elinii să rămână până astăzi elini" etc.

A fi împreună, a co-exista este necesar în viața comunitară, parohială. Dar cu atât mai mult acest „co-" se referă la viața prietenească, unde apropierea concretă are o forță specială, și aici acest „co-" primește o valoare *gnoseologică*. Acest „co-", înțeles ca „sarcini purtate unii altora" (*Galateni* 6, 2), ca ascultare reciprocă, este și nervul vital al prieteniei, și crucea ei. Și de aceea, asupra lui, asupra acestui „co-" oamenii cu experiență au insistat de atâtea ori în decursul întregii istorii a Bisericii.

Astfel, vorbind despre însoțirea monahilor câte doi, Thomas de Canterbury citează un proverb popular: *„Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum"*, adică: „Pentru un ostaș novicele este slugă, pentru un cleric este tovarăș, pentru un monah este stăpân".

Da – și orice prietenie, ca și viața creștină în general, este, în acest sens, monahism. Fiecare dintre prieteni se smerește fără cârtire înaintea tovarășului său de viață, precum o slugă înaintea stăpânului; aici se justifică întru totul proverbul francez: *„Qui a compagnon, a maître*, cine are tovarăș are stăpân". Tocmai în aceasta constă ascultarea prieteniei, purtarea crucii prietenului.

Fidelitatea prieteniei deja legate, trăinicia prieteniei, ca și trăinicia căsătoriei, tăria până la sfârșit, până la „sângele muceniciei" – iată principalul comandament al prieteniei, și în respectarea acestuia se află toată forța ei. Numeroase sunt tentațiile de a te dezice de prieten, multe sunt ispitele de a rămâne singur sau de a stabili noi relații. Dar cine a rupt o relație, le va rupe și pe celelalte, pentru că la el nevoința duhovnicească este substituită de năzuința la confort sufletesc; iar acesta nu poate și nu trebuie atins în nici un fel la prietenie. Dimpotrivă, fiecare nevoință săvârșită conferă tărie prieteniei. La înălțarea zidurilor, cu cât mai multă apă se toarnă pe cărămizi, cu atât mai solid va fi peretele; la fel și prietenia devine mai temeinică cu cât mai multe sunt lacrimile vărsate pentru ea.

Lacrimile sunt cimentul prieteniei, dar nu orice lacrimi, ci acelea care izvorăsc din dragostea ce nu se poate exprima și din amărăciunile pricinuite de prieten. Și cu cât mai mare este prietenia, cu atât mai multe sunt lacrimile; la fel, cu cât sunt mai multe lacrimile, cu atât mai mare este prietenia.

Lacrimile în prietenie sunt ca și apa în cazul unui incendiu la o fabrică de alcool: cu cât mai multă apă se toarnă în foc, cu atât mai mari sunt flăcările.

Și ar fi o greșeală să credem că lacrimile provin doar din prea puțină dragoste. Nu, căci „există semințe care încolțesc în sufletul nostru numai sub ploaia de lacrimi vărsate din cauza noastră; totuși, aceste semințe fac flori frumoase și poame tămăduitoare... Nu știu dacă m-aș decide să iubesc un om pe care nimic nu l-a făcut să plângă. Foarte des, cei care m-au iubit mai mult m-au făcut să sufăr mai mult, căci o neștiută cruzime, gingașă și sfioasă, este de obicei sora tulburătoare a dragostei. În fiece loc, dragostea caută dovezi de dragoste – și cine nu este înclinat să caute aceste dovezi în primul rând în lacrimile celui iubit?... Nici moartea n-ar fi suficientă pentru a-l convinge pe un om care iubește, dacă el s-ar hotărî să asculte până la capăt de cerințele dragostei, căci clipa morții i-ar părea prea scurtă cruzimii lăuntrice a dragostei; de cealaltă parte a morții este loc pentru o mare de îndoieli; cei care mor împreună nu mor, se pare, fără îngrijorare. Aici este nevoie de lacrimi îndelungate și lente. Tristețea este hrana principală a dragostei; și orice dragoste care nu se nutrește, cât de puțin, din tristețe pură moare precum un nou-născut care este hrănit ca un adult... E nevoie – vai! – ca dragostea să plângă, și foarte des, în momentul anume când se înalță hohotele de plâns, lanțurile dragostei se forjează și se călesc pentru toată viața"[805].

Mai devreme sau mai târziu apare apropierea lăuntrică a persoanelor, împletirea cea mai strânsă între cele două lumi interioare. „Mai înainte, spune un erou al lui Shakespeare, mai înainte te iubeam ca pe un frate, dar acum te respect ca pe sufletul meu." Mai înainte relația era superficială, acum a trecut la rădăcinile mistice ale prietenilor. Comunicarea între suflete nu se mai realizează prin fenomene, ci mai profund. E frumos pentru că mi-e drag, nu mi-e drag pentru că-i frumos. Orice om din afara mea caută ce-i *al meu*, nu mă caută *pe mine*. Și Apostolul scrie: „Nu caut ale voastre, ci pe voi, οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς" (*II Corinteni* 12, 14). Cel din afară cere cu insistență „lucrarea", prietenul mă caută pe mine „însumi". Cel din afară dorește ce-i *al tău*, primește *din* tine, *din* plinătate, adică o parte – și această parte i se topește în mâini, ca spuma. Numai prietenul, dorindu-te *pe tine*, oricum ai fi, primește prin tine totul, plinătatea, și se îmbogățește cu ea. E ușor să primești *din* plinătate; asta înseamnă să trăiești pe socoteala altuia. Dar e greu să primești plinătatea, căci mai întâi trebuie să-l primești pe însuși prietenul tău și să găsești în el plinătatea, iar prietenul nu poate fi primit fără să te dăruiești; și e greu să te dăruiești. Un dar superficial și periferic pretinde o răsplată de același fel; dar un dar „intim" și central pretinde o răsplată „intimă" și centrală. De aceea, fii larg la mână și celor din afară aruncă-le *din* plinătatea ta, din tine; nu fi zgârcit cu sinele tău. Dar

numai prietenului tău, în taină, transmite-i sărăcia ta, pe tine, însă nu mai înainte ca el să-ți spună: „Nu te rog să-mi dai ale tale, ci pe tine dăruiește-mi-te; nu plâng după ale tale, ci după tine".

Iar când prietenii vor ajunge să se descopere unul în celălalt, atunci întreaga persoană, cu plenitudinea ei, devine transparentă, până se vede ceea ce e intim, până când văzul și auzul devin clare.

„În fiecare prietenie cât de cât îndelungată, spune M. Maeterlinck[806], vine un moment tainic, când începem să percepem, ca să spunem așa, locul exact al prietenului nostru în raport cu necunoscutul care-l înconjoară, poziția destinului față de el. Din acest moment ne aparține într-adevăr... O cunoaștere infailibilă, se pare, s-a născut fără o cauză anume în sufletul nostru în ziua când ochii noștri s-au deschis în acest fel și suntem siguri că evenimentul care, se pare, îl pândește pe omul cutare, nu-l poate atinge. Din acest moment, o parte specială a sufletului domnește asupra prieteniei chiar în ființele cele mai obscure. Parcă are loc un fel de transpunere a vieții. Și când, întâmplător, îl întâlnim pe unul dintre cei pe care i-am cunoscut așa și vorbim cu el despre ninsoare sau despre femeile ce trec pe alături, atunci în fiecare dintre noi există câte ceva care se salută cu acel ceva corespondent din celălalt, se studiază și se interoghează fără ca noi să vrem, se interesează de întâmplări și vorbește despre evenimente pe care noi nu le putem înțelege."

Dar această întrepătrundere a persoanelor este o *problemă*, nu un *dat* dintotdeauna al prieteniei. Când este realizată, prietenia, prin forța lucrurilor, devine indisolubilă, și fidelitatea persoanei prietenului încetează a mai fi o faptă eroică, pentru că *nu poate fi* încălcată. Atâta timp cât această unitate supremă nu este atinsă, conștiința bisericească a considerat întotdeauna și consideră că fidelitatea nu este *necesară* doar pentru păstrarea prieteniei, ci și pentru viața însăși a prietenilor. Păstrarea prieteniei începute dă totul, încălcarea ei nu înseamnă numai încălcarea prieteniei, ci pune în pericol însăși existența spirituală a apostatului: căci sufletele prietenilor începuseră deja să se îngemâneze.

Totuși, există o patimă care pândește prietenia, care, într-o clipă, poate rupe atașamentele cele mai sfinte. Este mânia. De ea trebuie prietenii să se teamă cel mai tare. „Nimic, spune un psiholog[807], nimic nu nimicește atât de irezistibil acțiunea interdicțiilor ca mânia, pentru că existența ei este distrugere și numai distrugere, cum s-a exprimat Moltke referitor la război. Această proprietate a mâniei face din ea un aliat prețios al oricărei altei patimi. Plăcerile cele mai prețioase sunt spulberate cu bucurie feroce dacă încearcă să rețină explozia noastră de furie. În acest moment nu e mare lucru să rupem prietenia, să renunțăm la vechile privilegii și drepturi, să rupem orice legături și relații. În distrugere, găsim un fel de bucurie austeră; și ceea ce se numește slăbiciune de caracter, în majoritatea cazurilor, se reduce, probabil, la neputința de a ne sacrifica eul inferior și tot ce i se pare drag și scump."

Voi cita două povestiri din *Viețile sfinților*, care arată punctul de vedere al Bisericii asupra necesității respectării prieteniei.

Despre încălcarea dragostei prietenești din pricina mâniei răbufnite și despre efectele acestei încălcări ne vorbește o „povestire" foarte răspândită și populară la vremea ei, numită *Despre doi frați în duh, diaconul Evagrie și popa Tit*. Ca învățătură, subiectul povestirii este pictat și pe peretele pridvorului bisericii sihăstriei lui Zosima, din apropierea Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad; iată această povestire[808]:

„Trăiau doi frați în duh în sfântul lăcaș Pecersk, diaconul Evagrie și preotul Tit, care aveau mare iubire și neprefăcătorie între ei, încât toți se mirau de înțelegerea dintre ei și de dragostea lor nemărginită. Diavolul care urăște binele, care răcnește întotdeauna precum leul, căutând pe cine să înfulece, a făcut dușmănie și ură între ei. Nici nu mai voiau să se vadă la față și se fereau unul de altul, chiar dacă frații i-au rugat de multe ori. Când Evagrie voia să stea în biserică, Tit trecea cu cădelnița, făcând astfel încât să-l ocolească pe Evagrie fumul de tămâie. Când nu-l ocolea, nu cădelnița Tit spre el. Rămânând mult timp în întunericul păcatului și slujind fără să-și ceară iertare, Evagrie s-a împărtășit în starea de mânie, făcând pe placul dușmanului care i-a înarmat. Puțin după aceea, Tit s-a îmbolnăvit foarte tare și, zăcând de-acum fără speranță, plângea mult pierderea suferită. Și a trimis cu rugăminți la diacon spunând: «Iartă-mă, frate, pentru Dumnezeu, că m-am mâniat nebunește pe tine». Acesta însă, l-a blestemat cu vorbe grele. Dar bătrânii, văzând că Tit moare, l-au târât cu forța pe Evagrie ca să-și ia rămas bun de la el. Iar bolnavul, văzându-și fratele, închinându-i-se, i s-a prăbușit la pământ, la picioarele lui, și i-a spus printre lacrimi: «Iartă-mă, părinte, și binecuvântează-mă». Iar el, fără milă și crunt, i-a întors spatele în fața tuturor, zicând: «Nu vreau deloc să am iertare de la el, nici în veacul acesta, nici în cel viitor». Și de-abia se desprinse din mâinile bătrânilor, și căzu. Când aceștia au vrut să-l ridice, el era mort. Și n-au putut nici să-i întindă mâinile, nici gura să i-o închidă, ca și cum ar fi fost mort de mult. Bolnavul s-a ridicat iute, ca și cum n-ar fi bolit niciodată. S-au înspăimântat bătrânii de moartea lui năprasnică și de vindecarea grabnică a celuilalt. Și, plângându-l foarte tare, l-au îngropat pe Evagrie cu gura și ochii deschiși și mâinile desfăcute. L-au întrebat pe Tit ce s-a întâmplat. Acesta a mărturisit părinților spunând: «Am văzut, zice, îngerii depărtându-se de mine și plângându-mi sufletul. Iar diavolii se bucurau de mânia mea. Și atunci am început să-mi rog fratele să mă ierte. Atunci l-ați adus la mine și am văzut un înger nemilos cu o suliță de foc, care, atunci când el nu m-a iertat, l-a lovit, iar el a căzut mort. Iar mie mi-a întins mâna și m-a ajutat să mă ridic». A zis avva Iacov: «Așa cum opaițul luminează o odaie întunecoasă, și frica de Dumnezeu pătrunde în inima omului, îl luminează și îl învață toate poruncile dumnezeiești»".

Pentru a elucida, acum, ce anume numesc eu fidelitate a prieteniei, citez o povestire a Fericitului Ioan Moshu despre doi prieteni asceți din Ierusalim. Iată această floare parfumată din *Livada duhovnicească*[809], în toată simplitatea ei plină de har:

„Spunea avva Ioan anahoretul, supranumit Cel de foc:

Am auzit de la avva Ștefan Moabitul:

Odată ne aflam la mănăstirea marelui chinoviarh, τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου, Sf. Teodosie. Erau acolo doi frați care făcuseră jurământ că nu se vor despărți nici în viață, nici după moarte. Deși în chinovie erau sfătuitorii tuturor, unul dintre frați a început a fi ispitit de patima curviei și, neavând putere să se împotrivească patimei, i-a spus fratelui său:

– Dezleagă-mă, frate! Căci mă doboară curvia și vreau să plec în lume.

Iar fratele a început să-i dea povețe și să-i spună:

– Nu, frate, nu-ți strica lucrarea.

Celălalt i-a zis:

– Sau vino cu mine ca să săvârșesc fapta, sau dezleagă-mă și lasă-mă să plec.

Fratele, nedorind să-l părăsească, a plecat cu el în oraș. Fratele împătimit a intrat în spelunca unei desfrânate; celălalt frate, stând afară, a luat un pumn de țărână, a început să și-o toarne în cap, tânguindu-se amarnic. Când, după ce și-a făcut treaba, celălalt a ieșit din speluncă, fratele lui i-a spus:

– Ce folos ai căpătat, frate, de pe urma acestui păcat? Nu mai degrabă ți-ai făcut rău? Hai înapoi la locul nostru.

Celălalt i-a răspuns:

– Nu mai pot merge în pustie. Dar tu du-te. Eu rămân în lume.

După ce s-a străduit zadarnic să-l convingă să meargă în pustie, a rămas și el în lume și au început amândoi să lucreze ca să aibă ce mânca.

În timpul acela avva Avramie, care zidise de curând lăcașul așa-numiților «avramiți», arhiepiscopul de mai târziu al Efesului, un păstor frumos, καλός, și blând, își construia mănăstirea sa, a așa-numiților «bizantini». Deci plecând de la mănăstirea lor, frații au început să lucreze acolo și să primească plată. Iar cel căzut în curvie lua plata amândurora și pleca în fiecare zi în oraș, unde cheltuia banii pentru desfrânare. Celălalt postea în fiecare zi și păstra o mare tăcere, își făcea treaba și nu sufla o vorbă. Meșterii, văzând zi de zi că nu mănâncă și nu vorbește, că e mereu pe gânduri, i-au vorbit lui avva Avramie despre el și despre purtarea lui, spunând că este un sfânt. Atunci marele Avramie l-a chemat pe lucrător în chilia sa și l-a întrebat:

– De unde ești, frate? Și ce ocupație ai?

Acesta i-a mărturisit totul și i-a spus:

– De dragul fratelui meu rabd, pentru ca Dumnezeu, văzându-mi amărăciunea, să-l mântuiască pe fratele meu.

După ce a auzit toate astea, dumnezeiescul Avramie i-a spus:

– Domnul ți-a dăruit sufletul fratelui tău!

Ei bine, de îndată ce l-a slobozit avva Avramie pe acel frate, ieșind din chilie, a venit în fața lui celălalt frate:

– Frate, ia-mă în pustie, ca să mă mântuiesc!

Imediat deci l-a luat și l-a dus într-o peșteră, în apropierea sfântului Iordan și l-a închis acolo, iar după câtva timp, apropiindu-se foarte mult cu duhul de Dumnezeu, acesta s-a sfârșit. Iar fratele a rămas în peștera aceea, după cum jurase, ca să moară și el tot acolo".

Iată încă alte câteva trăsături ale prieteniei, conturate de însăși viața. După moartea unuia dintre apropiații mei, mi-a rămas jurnalul lui. Printre multe alte dificultăți ale vieții, răposatul era chinuit de acest tragism al prieteniei, de această necesitate de a-și pune sufletul pentru prietenul său sau, mai exact, de absurditatea *aparentă* a acestui sacrificiu. Și, cred eu, la mijloc era multă neînțelegere reciprocă. Cred chiar că răposatul nu a reușit s-o accepte până la capăt. Dar, pentru a-mi explica ideea, pentru concretețea reprezentărilor prieteniei, notațiile lui oferă un material destul de valoros. Citez aproape la întâmplare câteva fragmente din acest jurnal, aproape în forma originală:

„M*** doarme încă, se odihnește după slujba de dimineață și cea de amiază. Dar gândul meu se întoarce mereu la el și îmi alungă somnul. M*** mă neliniștește într-adevăr. Ce fac eu pentru el? Ce îi ofer? E bolnav și la trup, și la suflet. Se plictisește, își simte sufletul pustiu. Și până acum nu i-am dat nici o firimitură

de conținut. Și doar simt foarte bine că trebuie să dau socoteală pentru el în fața lui Dumnezeu... Nu mă pricep să-i port de grijă nici aproapelui. Căci Evanghelia a eliminat acea înțelegere *metafizică* a aproapelui, conform căreia «aproapele, ὁ πέλας» este o rudă etc., într-un cuvânt, un om legat nu prin legături spațiale vizibile, ci prin altele, mai ontologice, și a stabilit înțelegerea *geometrică* a aproapelui. «Aproapele, ὁ πέλας» este acela care este *aproape*, πέλας, la îndemână. Cu cine te-ai întâlnit, cu cine s-a întâmplat să fii aproape, de acela îngrijește-te. Și dacă l-ai părăsit pe unul, cine va garanta pentru fidelitatea ta față de altul? N-are rost să zbor în ținuturile stelare. Ajunge, ajunge cu atâta platonism! M*** e aproapele meu pentru că îmi este cel mai apropiat, e în aceeași cameră cu mine. Dar, Doamne! Învață-mă ce să fac ca să-i ofer tihnă și bucurie, pentru ca prin mine M*** să dobândească pacea Ta".

„Oare să mă rog ca să-ți fie ție bine sau ca tu să fii bun? Mă rog să fii bun, prietene și frate al meu, și am aceeași suferință ca și tine".

„Maikov spune undeva:

«Dacă vrei să trăiești netulburat, senin,
Fără să știi amărăciunile vieții, până la adânci bătrâneți,
Prieten nu-ți căuta și nu te numi prieten al nimănui:
Mai puțină bucurie, dar și mai puțină amărăciune vei gusta».

Da, dar aici important este acest «dacă». Și cred că nu numai succesiunea ritmică a amărăciunii și bucuriei împreună cu un prieten este infinit mai prețioasă decât o viață uniformă și lin curgătoare de unul singur, dar nici durerea continuă alături de un prieten n-aș schimba-o pe bucuria continuă de unul singur.

Există lucruri de care nu omul trebuie să se îngrijească, ci prietenul său. Dar dacă prietenul *nu vrea* să se îngrijească? Atunci nimeni nu trebuie să se îngrijească. Dacă prietenul ignoră pieirea sa și a prietenului, atunci trebuie să pieri. Trebuie să te prăbușești, neașteptând să te cruțe și să te oprească cineva. Astăzi, bețía, mâine, altceva, poimâine, încă ceva, răspoimâine, una, răs-răspoimâine, alta etc. etc. Din zi în zi se distruge sufletul. Din zi în zi se pustiește sufletul. Din zi în zi viața devine tot mai absurdă. Și nici o speranță că va apărea o rază de lumină, nici o speranță de ceva mai bun. Nu există speranța purității. Tot mai jos și mai jos. Mai carnal și mai carnal. Îmi pare rău de el și nu îndrăznesc să-l părăsesc. Iar împreună cu el trebuie să pier. Împreună cu el trebuie să cad. Trece timpul, ore, săptămâni și luni. Mă lasă puterile, mă părăsește sănătatea. Totul mă părăsește. Nu-mi mai rămâne nimic. Și nu doar că nu sper într-un viitor mai bun – dimpotrivă, sunt absolut sigur că va fi mai rău: așa va fi și în continuare, tot mai rău. Sufletul mi se pustiește. Sufletul mi se aseamănă din ce în ce mai mult cu țărâna. Piatra de mormânt îmi apasă pieptul. Și pe deasupra, minciuna: «Dormi?... Mă duc să stau un pic de vorbă». Nu-i adevărat! Și bine zicea M***: «Nu te băga». Am încercat, m-am băgat și pier, și nu pot ajuta pe nimeni. «Am gustat un pic de miere și iată că mor.» Trebuie să plec de aici. Mai înainte m-a reținut gândul la Dumnezeu. Iar acum lanțul e de două ori mai trainic, din pricina milei. Mi-e milă de M***. Ce se va întâmpla cu el? Cum se va descurca fără mine? Și rabdă. Totuși, trebuie să plec".

„Doamne, Dumnezeule al meu! Oare asta-i viața? Oare asta-i viața unui om mediu, slab, obișnuit? Doamne Iisuse! Oare asta-i viața toată? Doamne! Învață-mă, cum să fac, cum să-l scot pe M***? Cum să scap de păcate și abrutizare? Ah, mi-e frică, mi-e frică, Doamne! Mi-e frică pentru sufletul omenesc. Oricum, trebuie *să plec* de aici, sau să mor, sau să plec la mănăstire. În pustie. Doamne, ia-mă în pustie, târăște-mă cu forța, dacă nu-s în stare să fac nimic nici cu mine însumi, nici cu M***, nici cu altcineva. Dacă n-ai făcut nimic cu tine, *cum*

să-l ajuți pe altul? Și știu că M*** a început să decadă din momentul când a văzut că eu n-am putut face nimic cu mine însumi. Poate s-ar fi întâmplat și fără mine, dar s-ar fi întâmplat mai târziu. Însă acum, oricum aș interpreta realitatea, vinovat sunt eu și numai eu.

Se zice: «E un fleac». Da, «asta-i un fleac», «cealaltă e un fleac». Fie. Însă în acest caz este firesc să-ți pui întrebarea: «Ce e pozitiv, ce e bine, ce este asta și ce nu e un fleac?». Nimic, nimic, nimic! Nenorocirea e că *toată* viața nu-i decât gunoi, că în toată viața nu există nimic bun. Mai bună e o viață plină de păcat, având conștiința păcatului, decât prăpastia și vidul, decât această nediferențiere a sfințeniei de păcat, a lui Dumnezeu de diavol, decât această «nesimțire pietrificată»".

„E clar, M*** evită orice conversație serioasă despre lucrurile obiective sau care ne privesc personal. Treburile importante pretind o rezolvare. El tergiversează, nu vrea să vorbească și, dacă încerci să găsești singur o rezolvare, se înfurie și se irită. Un punct mort și gata. Este afabil numai atunci când îi ții isonul în disperarea lui și... a ta. Dar dacă șoptești ceva împotrivă, își iese din fire sau stă bosumflat zile la rând. Și eu, și eu stau bosumflat, pentru că nu știu ce să fac și ce-o să fie cu mine. Doamne! Doamne! Ajută-mă în nepriceperea mea! În păcatul meu! În ignoranța mea! În disperarea mea și a lui M***! Nu vrea să se gândească la nimeni și la nimic, deși nu e deloc egoist din fire. «Doarme cineva la bucătărie» (adică, nu te duce acolo). «Și ce-i cu asta? Ce mă privește pe mine?» Dar gata. Parcă m-aș plânge de cineva. Trebuie să mă rog mai mult, asta-i".

„Abstinența sexuală, dacă nu este însoțită de o stare de excitație, nu este nocivă fiziologic sau, în orice caz, nu este deosebit de nocivă și, din punct de vedere ocultist și mistic, chiar contribuie la suscitarea unor noi capacități. Dar abstinența legată de excitare, adică atunci când îți reprezinți că ieși din tine prin sex, este nocivă și cu atât mai noicvă cu cât sunt mai vii chipurile imaginației: sufletul se murdărește și putrezește, la fel cum și trupul piere. Poate că răul cel mai mare provine din insatisfacția permanentă. Oare nu același lucru s-ar putea spune despre ieșirea din sine prin comuniunea sufletească, prin prietenie? Căci căsătoria înseamnă «doi într-un singur trup», pe când prietenia, doi într-un singur suflet. Căsătoria este unitatea trupului, ὁμοσαρχία, iar prietenia – unitatea sufletului, ὁμοψυχία. Singurătatea, dacă nu are drept companion insistent gândul permanent la prieten, nu este nocivă și chiar este utilă în unele privințe, de exemplu pentru asceza tăcerii. Dar reprezentarea prieteniei în singurătate acționează nociv. Răul cel mai mare pentru o persoană, devastarea ei cea mai mare, mortificarea ei au loc atunci când, dorindu-și prietenia și gândindu-se la ea, omul este nevoit să se învârtă printre oameni, să comunice *fără* o prietenie reală, când, fără să iasă din sine, se imaginează ieșit din sine, ca și cum această ieșire s-ar fi produs cu adevărat. Dar neprimind satisfacție spirituală și alergând mereu după ea și pe lângă ea, el se excită prin visarea imaginației sale și își cheltuiește pentru aceasta toate puterile sufletești.

Oare nu așa mi se întâmplă și mie? Dar chiar dacă ar fi așa, nu pot, nu am curajul, nu trebuie să-l părăsesc pe M***. Chiar dacă n-ar rămâne nimic, chiar dacă m-ar aștepta mormântul spiritual (și poate nu doar spiritual)! Fie! Dar nu-l voi părăsi. Dacă e să pierim, atunci să pierim împreună. Dacă n-am știut cum să trăim împreună, măcar să murim împreună".

Întrerupem deocamdată citatele din acest jurnal.

Prietenia dă o bucurie superioară, dar tot ea pretinde și o asceză severă. În fiecare ceas și minut, ducându-mi cu bucurie sufletul la pierzanie de

dragul prietenului, eul și-l recapătă, refăcut, în bucurie. Așa cum ἀγάπη pentru un om generează φιλία pentru acesta, tot așa și aici, în prietenie, suverana ἀγάπη se incarnează în φιλία ca într-un mediu de viață. Dragostea dumnezeiască, agapică, transsubstanțializează dragostea philică și pe această culme a sentimentului uman, precum norii care acoperă piscul dublu al Araratului, cerescul plutește deasupra pământescului: „Mai mare dragoste, ἀγάπην, decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi, ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ" (*Ioan* 15, 13). Cea mai mare dragoste agapică nu este realizabilă decât în raport cu prietenii, nu cu toți oamenii, nu cu oricine. Ea constă în „punerea sufletului pentru prieteni". Totuși, ar fi extrem de simplistă înțelegerea conform căreia a-ți pune sufletul pentru prieteni înseamnă să mori pentru ei. Moartea pentru prieteni nu este decât ultima (nu cea mai dificilă!) treaptă de pe scara prieteniei. Însă, înainte de a muri pentru prieteni, trebuie să le fii prieten, ceea ce se obține printr-o nevoință îndelungată și dificilă. Unul dintre eroii lui Ibsen spune: „Poți muri pentru misiunea de viață a altcuiva, dar nu se poate trăi pentru misiunea de viață a altcuiva". Totuși, esența prieteniei constă în a-ți pierde sufletul de dragul prietenului. E un sacrificiu al întregii tale organizări, al libertății, al vocației. Cine vrea să-și mântuiască sufletul trebuie să și-l pună *în întregime* pentru prieteni. Și sufletul nu va învia, dacă nu va muri.

Prietenia este *necesară* pentru viața ascetică; dar este *irealizabilă* prin eforturile umane și ea însăși are nevoie de ajutor. Atunci cum să marcăm, psihologic și mistic, aspirația firească spre unitatea prietenească? Prin ce mijlocire primește prietenia ajutorul haric și prin ce hotărârea luată este fixată pentru conștiință? Ce legătură stabilește prietenia în așa fel încât să înceteze a mai fi *vrere* subiectivă și să devină *voință* obiectivă? Căci, ca să-ți învingi *întotdeauna* aseitatea, ca să sudezi de mii de ori nervii de unire a prieteniei, care se rup inevitabil și din pricina păcatului prietenului, și din pricina acțiunilor exterioare, pentru asta este necesar un fel de îndreptar, ceva concret cu care să se asocieze hotărârea lăuntrică de a răbda totul, până la sfârșit; și pe deasupra, este necesar un curent tainic de energie care să înnoiască permanent prima perioadă, orbitoare, a prieteniei.

Asemenea tărie a prieteniei este dată, în primul rând, de „taina naturală" (cititorul să-mi scuze această sintagmă nepotrivită!) a *înfrățirii* sau *fraternizării* și, în al doilea rând, de ritualul în har crescut pe aceasta ca pe un teren natural fecund, „rânduiala fraternizării", ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν sau εἰς ἀδελφοποιΐα. Nu le voi analiza aici, deoarece o asemenea analiză ne-ar scoate din domeniul teozofiei și al trăirilor *personale*, ducându-ne în cel folcloric și liturgic[810]. Notez doar că înfrățirea constă esențialmente într-o *unire reală* prin schimbul de sânge, prin schimbul de nume (uneori se mai face schimb de cămăși, îmbrăcăminte, arme), prin consumarea în comun a unei mâncări sfințite, printr-un jurământ de fidelitate și printr-un sărut, aceste elemente putând să nu intervină toate deodată în forma dată de înfrățire. Este clar că înfrățirea corespunde conștiinței religioase naturale. Însă în fraternizarea creștină, schimbul de sânge și mâncarea comună sunt substituite de împărtășirea în comun din Sfintele Daruri, din Sângele lui

Hristos, iar schimbul de nume este înlocuit de schimbul de cruciuliţe, care corespunde schimbului de nume de botez. Fraternizarea semi-bisericească, semi-populară, se săvârşeşte prin schimbul de cruciuliţe, prin jurământul de iubire frăţească şi credincioşie, care au loc la biserică, în faţa unei icoane, şi prin ţinerea alternativă în mâini a unei lumânări aprinse în decursul cântării heruvice.

Ritualul *fraternizării bisericeşti* are diferite variante, însă elementele sale principale sunt următoarele:

1) cei care se înfrăţesc vin în biserică în faţa analogului pe care se află Crucea şi Evanghelia; cel mai în vârstă dintre ei stă în dreapta, iar cel mai tânăr, în stânga;

2) rugăciuni şi ectenii pentru ca înfrăţiţii să fie uniţi în dragoste, şi care le aduc aminte exemple de prietenie din istoria Bisericii;

3) cei ce se înfrăţesc sunt legaţi cu aceeaşi cingătoare, îşi pun mâinile pe Evanghelie şi li se înmânează lumânarea aprinsă;

4) citirea Apostolului (*I Corinteni* 12, 27 – 13, 8) şi a Evangheliei (*Ioan* 17, 18-26);

5) alte rugăciuni şi ectenii, asemănătoare celor de la punctul 2;

6) se spune *Tatăl nostru*;

7) cei ce se înfrăţesc se împărtăşesc cu Sfintele Daruri, sfinţite anterior, din acelaşi potir;

8) ţinându-se de mâini, înconjoară analogul şi cântă troparul: „Doamne, caută din cer şi vezi..."

9) se sărută unul pe altul;

10) se cântă: „Iată acum ce este bun şi ce este frumos, decât numai a locui fraţii împreună" (*Psalmi* 132, 1).

Uneori se face şi schimb de cruciuliţe; se poate ca acesta să nu fie un element esenţial al rânduielii, datorită faptului că cei ce se înfrăţesc au făcut schimb de cruciuliţe înainte de ritual. Alături de împărtăşirea în comun, acest schimb este cel mai important aspect ideatic al rânduielii, în primul rând ca semn al portului reciproc al Crucii celor care se înfrăţesc şi, în al doilea rând, ca ritual care îi dă fiecăruia dintre „fraţii de cruce" o amintire concretă despre renunţarea la sine şi despre fidelitatea pentru prietenul său.

Ce reprezintă înfrăţirea? N.F. Fedorov, acest spirit profund, vedea în ea ceva de felul liturghiei. „Ritualul înfrăţirii, spune el, este o analogie perfectă a liturghiei, se încheie prin împărtăşirea cu Sfintele Daruri, sfinţite dinainte; particularităţile acestui ritual, încingerea celor care se unesc cu o singură cingătoare, înconjurarea analogului în timp ce se cântă «Uită-Te din cer şi vezi, şi cercetează via aceasta, pe care a sădit-o dreapta Ta, şi o întăreşte pe ea», nu se utilizează, probabil, în liturghie pentru că pereţii bisericii servesc, s-ar putea spune, drept cingătoare, care îi leagă pe toţi cei prezenţi, iar soboarele bisericeşti au sensul unirii pe drumul vieţii şi în cauza comună."[811] Aceste consideraţii sunt cât se poate de remarcabile. Dar, în legătură cu ele, N.F. Fedorov crede că rânduiala înfrăţirii s-a detaşat din liturghie ca „esenţă a liturghiei catehumenilor" atunci când viaţa Bisericii s-a secularizat şi când

unirea tuturor oamenilor a început să fie substituită de alianţe particulare[812]. Ne permitem să ne îndoim foarte mult de adevărul acestei minimalizări a rânduielii noastre. Problema e că viaţa bisericească este antinomică, adică nu se include într-o formulă raţională; şi, în privinţa aceasta, ea nu poate fi redusă nici numai la alianţele particulare, nici numai la unirea generală. Problema constă în faptul că şi una şi cealaltă, şi particularul şi generalul, care nu pot fi reduşi unul la celălalt, sunt la fel de necesari în cadrul ei şi sunt uniţi în procesul vieţii. Astfel, de pildă, cununia (tot un fel de liturghie) este un analog al liturghiei comunitare şi nu o desprindere de aceasta, căci e imposibil să ne imaginăm că mai întâi a existat o „căsătorie de grup" şi o cununie „generală", iar apoi, o dată cu secularizarea vieţii bisericeşti, a început monogamia. Aşa e şi cu înfrăţirea. Or, după N.F. Fedorov, rezultă că şi cununia, printre celelalte taine şi ritualuri, ar trebui considerată drept o emanaţie a liturghiei, drept un produs al descompunerii vieţii bisericeşti comune. Eroarea este evidentă!

De altfel, ideea lui N.F. Fedorov, deşi greşit formulată, este justă *în sine*. Desigur, Fedorov are dreptate: în Biserică nu poate exista nimic care să nu fie general, la fel cum nu poate exista nimic care să nu fie personal. În Biserică nu există *Privatsache*, la fel cum nu există nici „drept" impersonal. Fiecare manifestare a vieţii Bisericii, fiind *pan-eclezială* prin semnificaţia sa, are totuşi centrul său, punctul său *particular* de aplicare, în care manifestarea respectivă nu este doar cea mai puternică, ci, calitativ, este şi cu totul alta decât în alte locuri. Să luăm, de exemplu, căsătoria.

Căsătoria fiecărui membru al Bisericii este, desigur, o problemă a întregii Biserici universale, dar nu în sensul că toţi se căsătoresc împreună, ci în sensul că pentru toţi acest eveniment are o anumită valoare spirituală şi nu este ceva indiferent: pentru toţi, soţia unui frate nu devine altceva decât *soţia unui frate*; şi totuşi, pentru unul ea devine pur şi simplu soţie, iar pentru ceilalţi – soţia unui frate. Diferenţa nu este numai de grad, ci şi de calitate, deşi ambele sunt bisericeşti. Astfel, căsătoria implică *doi* oameni într-un mod strâns, cu totul special, un bărbat şi o femeie („*noi* ne cununăm"), şi într-un alt mod pe ceilalţi membri ai Bisericii („*ei* se cunună"). Acelaşi lucru trebuie spus şi despre liturghia comunitară. Ea îi implică într-un mod cu totul particular pe membrii comunităţii parohiale („noi ne rugăm", „noi ne împărtăşim") şi într-un alt mod pe ceilalţi membri ai Bisericii („ei se roagă", „ei se împărtăşesc"). La fel, acelaşi fenomen poate cuprinde câteva comunităţi, o episcopie, o eparhie sau câteva episcopii, adică o biserică locală etc. Dar întotdeauna viaţa bisericească este de aşa natură încât nu poate fi pur şi simplu „în general", „nu-i priveşte pe alţii ce facem noi"; ea nu este niciodată doar un „fenomen social", nici doar „*Privatsache*". Ea este întotdeauna universală şi generală prin sensul ei şi personală şi concretă prin aplicarea şi originea ei.

Toate cele spuse sunt valabile şi pentru înfrăţire. Aşa cum, alături de dragostea agapică trebuie să existe, ireductibilă la ea, dar şi inseparabilă de ea, dragostea philică, tot aşa trebuie să coexiste, ireductibile una la alta, rânduiala liturgică a unirii agapice şi cea a unirii philice. Şi se înţelege că, aşa

cum ambele forme de dragoste sunt analoage una alteia, tot analoage trebuie să fie și rânduielile corespunzătoare, ale liturghiei comunitare și înfrățirii. Dar fiind analoage, adică fiind construite pe baza unui singur tip, ele nu sunt reciproc deductibile. Acest lucru îl putem compara cu alcătuirea organismului. Mâna este de același tip cu piciorul, sunt analoage; și partea superioară a corpului este analoagă celei inferioare. Totuși, pe lângă mâini, avem nevoie și de picioare, iar pe lângă partea superioară a corpului, este necesară și cea inferioară. Ele nu numai că nu sunt reciproc substituibile ci, pe deasupra, nu pot trăi normal una fără cealaltă. Principiul general de alcătuire este realizat în elemente particulare, și elementele particulare sunt impregnate de principiul unității. Dar sunt necesare și varietatea concretă, și tipul unificator de alcătuire. Așa este și în viața Bisericii: principiul general, *dragostea*, nu trăiește doar agapic, ci și philic și își creează o formă care nu este doar liturghia comunitară, ci și înfrățirea dintre prieteni.

Dar se ridică în mod firesc o întrebare: ce forță garantează că niște manifestări eterogene nu se confundă? Ce menține echilibrul între principiul particularului și cel al generalului? Ce activitate spirituală, fără să împiedice fenomenele particulare, philice, să fie pan-ecleziale, le conservă în același timp particularitatea? Fără îndoială că trebuie să existe o asemenea forță, altfel n-ar exista echilibrul spiritual al Bisericii. Acest lucru rezultă clar din exemple. Astfel, dacă soția unui frate *trebuie* să fie pentru oricine soția unui *frate* și nu soția oricui, atunci trebuie să existe o anume activitate spirituală, care o pune în raporturi cu totul speciale cu soțul ei și le asigură în mod constant caracterul particular.

La fel, dacă pentru toți membrii Bisericii prietenul unui frate *trebuie* să fie prietenul unui frate, dar *numai* prietenul unui *frate*, și nu pur și simplu prietenul oricui, atunci trebuie să existe în mod necesar o forță care alcătuiește și menține individualitatea alianței prietenești. Alături de forța unificatoare, care duce dincolo de limita unei existențe individuale, trebuie să existe și o forță separatoare, care creează o limită pentru ceea ce este difuz și impersonal. Alături de forța centrifugă trebuie să existe și forța centripetă. Această forță este *gelozia* și ea duce la izolare, separare, limitare, departajare. Dacă gelozia nu ar exista, n-ar exista nici viața concretă a Bisericii, cu alcătuirea ei determinată, n-ar exista decât o amestecătură protestantă, anarhistă, comunistă, tolstoistă a toate în toate, adică ceva total inform, un haos. Forța geloziei este vie și în prietenie, și în căsătorie, și în comunitatea parohială, și în mănăstirea-chinovie, pretutindeni[813]. Peste tot legăturile trebuie să fie definite și alianțele trebuie să fie constante, fie că este vorba de relații cu prietenul, cu soția, cu starețul, cu păstorul, cu episcopul, cu mitropolitul sau patriarhul, adică peste tot nu trebuie să fie numai dragostea, ci și gelozia față de prieten, de soție, de enoriași, de frați, de eparhie, de biserica locală. Acum e necesar să aprofundăm această noțiune, atât de importantă și, de regulă, atât de puțin studiată.



Mersus ut emergam. Mă scufund ca să ies la suprafață

XIII. Scrisoarea a XII-a: *Gelozia*

Mi se pare neîndoielnic faptul că studiul dragostei în general și al prieteniei în particular, în ceea ce au ele concret și vital, ridică aproape inevitabil problema unui fenomen foarte strâns legat de ele, *gelozia*. E prea puțin probabil să existe vreo ambiguitate în privința faptului că această problemă iese în prim-plan datorită importanței sale. Cred însă că majoritatea gânditorilor nu țin suficient cont de importanța ei *teoretică*: în literatura filozofică, noțiunea de gelozie este neglijată și doar foarte rar este avută în vedere. Iată de ce mi se pare necesar să aprofundăm mai bine noțiunea de gelozie. Presupun că, pe baza celor spuse la sfârșitul scrisorii precedente, această precizare a noțiunii de gelozie servește și pentru elucidarea noțiunilor de prietenie și dragoste.

Deci ce este gelozia?

În accepțiunea curentă, *intelectuală*, gelozia este înțeleasă ca un viciu sau, cel puțin, ca un defect moral indubitabil, ceva infamant și ridicol. Intelectualitatea obișnuiește să vadă la baza geloziei și mândria, și vanitatea, și amorul propriu, și suspiciunea, și mefiența, și susceptibilitatea, într-un cuvânt, orice altceva decât un avantaj moral oarecare[814]. Această atitudine față de gelozie a caracterizat mai ales secolul care a fost preponderent revoluționar și intelectual, adică secolul al XVIII-lea, și gelozia este condamnată mai ales în locul unde rațiunea secolului Luminilor a prevalat cu cea mai mare intoleranță, în Paris.

„Mândria și vanitatea face geloși tot atâția oameni ca și gelozia", a spus Boiste. „Dragostea geloșilor seamănă cu ura", mărturisește Molière. „Gelozia provine mai mult din vanitate decât din dragoste", recunoaște Mme de Staël. „În gelozie este mai des amor propriu decât dragoste", indică La Rochefoucauld. „Gelozia grosieră înseamnă neîncredere față de obiectul

iubirii. Gelozia delicată înseamnă neîncredere față de sine", raționează un oarecare. „Cei mai geloși dintre toți amanții sunt cei care iubesc gloria", observă Trublet. „Gelosul este un copil care se sperie de monștrii creați de imaginație în întuneric", crede Boiste. „Gelosul își petrece viața în căutarea secretului a cărui dezlegare îi distruge bunăstarea", remarcă Oxenstirn. Schleiermacher sau Grillparzer îmbracă această idee într-un joc de cuvinte: „*Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft*"[815], în traducere: „gelozia caută cu zel ceea ce aduce suferința", adică „ceea ce e patimă", deoarece în rostire se aude „*Leidenschafft*"; calamburul poate fi redat aproximativ prin „gelozia caută cu zel ceea ce este patimă". „Dintre bolile minții, gelozia este cea care are drept hrană cea mai mare parte a lucrurilor și drept leac pe cele mai puține", definește Noël. „Gelozia are ochi de linx", spune Bellamy. De aceea dragostea și gelozia sunt incompatibile. „Când amorul propriu domină gelozia, dragostea și-a pierdut puterea", afirmă Lengret. „Gelozia stinge dragostea la fel cum cenușa stinge focul", scrie regina de Navarra. „Pasiunile puternice sunt mai presus de gelozie", spune La Rochefoucauld[816].

Această interpretare a geloziei, oarecum vagă și cotidiană, și-a găsit o formă precisă și motivată psihologic în definiția răspicată a geloziei dată de Baruch Spinoza. *Dragostea plină de ură față de obiectul iubit și de invidie pentru cel care se bucură de dragostea acestuia este*, după Spinoza, *gelozie*. Aici Spinoza utilizează foarte potrivit imaginea amestecului a două lichide, când ele, pătrunzând unul în celălalt, se unduiesc și devin tulburi, ceea ce este desemnat prin termenul *fluctuatio*. Așa este și în cazul geloziei: dragostea și ura, amestecându-se, formează *fluctuatio*, „unduirea" sufletului și, în consecință, conștiința devine tulbure și netransparentă.

După Spinoza, gelozia este chiar această „unduire" a sufletului, generată de acțiunea simultană a dragostei și urii, acompaniate de ideea celuilalt, pe care sufletul îl invidiază: „*Hoc odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret*"[817].

Iată raționamentul care îl conduce pe Spinoza la definiția sa clasică a geloziei.

Dragostea, spune el, tinde spre reciprocitate, mai mult, spre reciprocitatea perfectă. Orice diminuare și orice prejudiciu resimțite de noi în această privință le resimțim ca o înjosire a noastră, adică ne provoacă cea mai mare durere. O dragoste perfect reciprocă este una care ne absoarbe cu totul; vrem s-o posedăm din plin, ea e fericirea noastră supremă, pe care nu vrem s-o împărțim cu nimeni și nu vrem să-i dăm nimănui din ea. Dacă ființa iubită iubește pe altcineva mai mult decât pe noi, atunci ne simțim infinit de nefericiți. Cauza nefericirii noastre este obiectul urii noastre; prin urmare, îl vom urî pe cel iubit pentru că ne frustrează de reciprocitatea sa, și îl vom invidia pe cel care se bucură de această reciprocitate. Așa apare dragostea care urăște și invidiază concomitent, gelozia. Această pasiune este deosebit de puternică dacă pe fericirea noastră a pus stăpânire altcineva; și cu cât mai mare a fost fericirea, cum atât mai tare se va aprinde gelozia, încât, dacă nu

o va potoli o altă forță, va face întuneric în tot sufletul nostru: ura pentru obiectul iubit este cu atât mai puternică cu cât dragostea inițială a fost mai mare[818].

Iată teoremele principale în această privință[819]:

Prop. XXXV. „*Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidebit*. Dacă cineva își imaginează că lucrul iubit de el se află cu altcineva într-o prietenie la fel de strânsă sau chiar mai strânsă decât aceea prin care el îl posedă singur, atunci pe el pune stăpânire ura pentru lucrul pe care îl iubește și invidia pentru celălalt".

Prop. XXXVI. „*Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est*. Cine-și amintește un lucru care l-a delectat cândva, vrea să-l posede în aceeași împrejurare cum a fost atunci când s-a delectat cu el pentru prima dată".

Prop. XXXVII. „*Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est*. Dorința care apare ca urmare a nemulțumirii sau mulțumirii, a urii sau a dragostei este cu atât mai mare cu cât aceste afecte sunt mai puternice".

Prop. XXXVIII. „*Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat*. Dacă cineva a început să urască lucrul pe care îl iubește, așa încât dragostea se distruge cu totul, atunci, ca urmare a aceleiași cauze, el va nutri față de acesta o ură mai mare decât dacă nu l-ar fi iubit niciodată și ura va fi cu atât mai mare cu cât mai mare i-a fost dragostea".

Conform înțelegerii curente, gelozia este o diformă tumoare dăunătoare pentru dragoste; cauzele geloziei sunt străine de esența dragostei și de aceea gelozia este de regulă recunoscută drept ceva ce trebuie eliminat din dragoste. Spinoza stabilește o legătură mai intimă între dragoste și gelozie; pentru el, gelozia nu este un companion întâmplător al iubirii, ci este *umbra* ei fidelă, care apare pe ecranul vieții sufletești de fiecare dată când dragostea este iluminată de trădarea celui iubit; sau, mai exact, gelozia este, după Spinoza, echivalentul necesar al dragostei, care apare atunci când relațiile se deteriorează. Dragostea nu *dispare*, ci se *transformă* în gelozie. Totuși și aici, pe terenul analizei lui Spinoza, poate fi concepută o dragoste fără gelozie, în cazul reciprocității depline, așa că gelozia, deși psihologic necesară în anumite condiții, primește din punctul de vedere al lui Spinoza o apreciere negativă, ca *animi fluctuatio*, ca întunecare a conștiinței, ca pasiune nepotolită. Pentru Spinoza, gelozia în dragoste nu este dragoste; și de aceea, ca *eterogenă* dragostei, ca ne-dragoste, într-un raport de cauzalitate, într-un raport de echivalență, gelozia este condamnabilă. Astfel, și Spinoza, în concluzie, rămâne la accepțiunea comună a geloziei. De ce s-a întâmplat așa?

Pentru a răspunde la întrebarea pusă, să ne amintim caracterul inanimat și concret, reificat, al întregii filozofii a lui Spinoza. Neavând categoria persoanei, Spinoza nu poate distinge între *dragostea pentru o persoană* și *atracția pentru un lucru*, confundă dragostea cu râvnirea sau, mai bine zis, celei dintâi i-o substituie pe cea de-a doua. Peste tot, la el, citim impersonalul *res amata*, pe care ar trebui să-l traducem prin: „lucrul râvnit", căci un lucru nu poate fi iubit; da, *res amata*, dar nicăieri nu se vorbește de o *persoană* iubită,

căci numai unei persoane i se poate aplica epitetul „iubită". Ce-i drept, în societatea contemporană, se poate adeseori auzi ceva de genul „dulceața iubită", „a iubi trabucurile", „a îndrăgit cărțile de joc" etc., dar pentru orice om sănătos e clar că este vorba sau de o perversiune și de o întunecare a conștiinței, sau de un abuz de limbaj. „Dulceața", „trabucurile", „cărțile de joc" etc. nu pot fi iubite, ele pot fi doar dorite. Totuși, ceea ce apare în corelație cu dorința este ura însoțită de invidie; de aceea la Spinoza, în noțiunea inițială de dragoste, primește un asemenea accent această combinație condamnabilă a urii cu invidia. Dar, așa cum dragostea nu este dorință neînfrânată, la fel și ura combinată cu invidia nu înseamnă gelozie, deși, într-adevăr, cea din urmă ține de ceea ce Spinoza înțelege prin gelozie, așa cum iubirea veritabilă se raportează la dorință. Pentru a înțelege gelozia în propria ei natură, trebuie s-o punem într-o legătură mai strânsă cu dragostea, s-o introducem în însuși miezul dragostei și, după ce am subliniat natura *personală* a dragostei, să descoperim că *gelozia este dragostea însăși*, dar în „alteritatea" ei; trebuie să vedem că *gelozia este condiția necesară și aspectul indispensabil al dragostei, dar că e îndreptată spre durere, așa încât cine ar dori să distrugă gelozia ar distruge și iubirea*. La fel, în dorința neînfrânată, ura este întotdeauna combinată cu invidia.

Pentru a arăta acest lucru, trebuie în primul rând să absolvim gelozia de atitudinea de condamnare care o apasă. Gelozia a fost de atâtea ori confundată cu anumite forme nepotrivite prin care se manifestă, încât înseși cuvintele „gelozie", „a gelozi", ca să nu mai vorbim de „gelos", au devenit peiorative. Și totuși, a vedea în suspiciune, în amorul propriu meschin, în mefiență, în răutate, în ura combinată cu invidia etc. esența geloziei e la fel de incorect ca și a presupune că esența dragostei se află în refuzul libertății, în părtinire, nedreptate, la fel cum nici esența justiției nu poate fi găsită în răceală, în asprimea inimii, în duritatea și cruzimea ei. Suspiciunea, ura combinată cu invidia etc. sunt *manifestări* rele, nepotrivite, egoiste ale geloziei, care iau naștere din confundarea dragostei cu dorința. Totuși, două *serii* de date istorice fac aluzie la faptul că gelozia nu este condamnabilă și chiar la faptul că ea este pozitivă și legitimă. Într-adevăr, în primul rând, poporul cu cea mai curată conștiință de Dumnezeu, alesul popor evreu, care a știut cel mai clar și a înțeles dragostea lui Dumnezeu, susține cu insistență, permanent, fără ezitare, că *Dumnezeu este gelos*. Întreaga Biblie este ticsită și impregnată de gelozia lui Dumnezeu, și este imposibil să nu ținem cont de acest lucru. Apoi, în al doilea rând, poporul celei mai pure umanități, genialul popor elin, care a știut și a înțeles cel mai bine dragostea umană în toate formele ei, are ca trăsătură principală iarăși gelozia, care îi este caracteristică și inseparabilă. Fr. Nietzsche, în notele sale de „meditație" intitulate *Suntem filologi*, printre cele trei „puncte alese din Antichitate" vizează pentru tratare: „Înnobilarea geloziei. Grecii sunt poporul cel mai gelos"[820]. Cred că nici de asta nu putem să nu ținem cont. Dacă geniul cel mai clar și credința cea mai pură ne arată că gelozia este o forță pozitivă și necesară în ființa iubirii, atât în cea umană, cât și în cea dumnezeiască, înseamnă că așa este și că ea e cu totul altceva decât pasiunile colaterale care o însoțesc.

Dar atunci ce este însăși gelozia? Este unul dintre elementele dragostei, baza ei, fundalul dragostei, noaptea primară în care strălucește raza dragostei. Dragostea este alegere liberă: dintre multe persoane, eul, printr-un act de autodeterminare interioară, alege *una* și cu ea, una dintre atâtea, stabilește o relație ca și cum ar fi unică, se atașează sufletește de ea. Pe ea, care este obișnuită, eul vrea s-o vadă ca neobișnuită; pe ea, care este cenușie, eul vrea s-o ia drept sărbătorească; pe ea, care este una de toate zilele, eul o vede ca pe o solemnitate. Ea se află în mulțime, însă eul o cheamă din piața publică și o duce în camera împodobită a inimii sale. Și îi desenează imaginea pe un câmp cizelat în aur[821]. Și este drept, deoarece această imagine nu este caricatura pe care oamenii o desenează în majoritatea cazurilor; nu este nici măcar un portret pictat de înțelepți. Este imaginea imaginii lui Dumnezeu, este o *icoană*. Eul, încălcând „justețea" legii identității, printr-un act metafizic de autodeterminare, prin întreaga sa ființă (nu prin rațiune) decide să vadă în persoana aleasă (una dintre multe altele) una excepțională, ieșită din comun, într-un cuvânt, în raport cu aleasa sa, își modifică sinele astfel încât persoana respectivă devine pentru el *tu*. Repet că prietenia este *exclusivă*, așa cum exclusivă este și dragostea conjugală. „Poli" este semnul imperfecțiunii obiectului dragostei ca atare, simptomul nedesăvârșirii lui tu ca tu. Și poligamia, și polifilia sunt false în idee și inevitabil trebuie să se transforme în ceva *personal*, prima în monogamie, a doua în monofilie, sau să se descompună și să putrezească, prima în raport cu pofta carnală, cealaltă în raport cu propriul interes, adică din semipersonale ele trebuie să devină concrete. „Nu se poate, spune Aristotel[822], nu se poate să le fii prieten multora, având în vedere prietenia perfectă, așa cum nu se poate să fii în același timp îndrăgostit de mulți. O asemenea prietenie pare o perfecțiune și, ca atare, nu poate fi îndreptată decât spre un singur om, πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι."

Însă, chiar dacă am spune aici că asemenea „tu", iubiți, sunt „mulți", totuși, în iubire, raportul cu *fiecare* este *ca și cum* ar fi cu unul singur. Orice dragoste are prin esență o forță selectivă, este *dilectio*, și de aceea cel iubit este întotdeauna alesul, unicul. Tocmai în aceasta constă *natura personală a dragostei*, fără de care am avea de-a face cu *pofta* concretă și am fi indiferenți când lucrul râvnit ar fi înlocuit cu un altul identic. Exigența identității numerice a persoanei iubite, chiar în absența identității generice, indiciale, adică fidelitatea față de o persoană și atunci când aceasta *se schimbă*[823], caracterizează dragostea și, totodată, *încălcarea* de către ea a legii identității, în timp ce exigența identității generice, indiciale a lucrului râvnit (chiar când nu se manifestă interes pentru identitatea numerică, chiar când aceasta nu este înțeleasă) și *respectarea* legii identității caracterizează pofta. Conștiința unicității, iată condiția dragostei, chiar și în manifestările ei cele mai imperfecte; mai mult, chiar și pentru *iluzia* dragostei, este necesară dacă nu unicitatea, măcar iluzia de unicitate, de irepetabilitate, de excepțional, chiar dacă cel care iubește își închipuie că ființa iubită este unică, având tot atât de puține motive ca oricare primă dragoste, care se imaginează drept unică în lume și în istorie, ca oricare urmaș și comentator „unic și legitim" al lui Kant,

care cade în eroarea de a-și imagina că este singurul, în sfârșit, la fel cum *Unicul* lui Stirner se afirmă, greșit, drept unic. Altfel, însăși iluzia de dragoste devine absolut imposibilă și relațiile nu vor fi decât interes, murdărie și moarte. Însăși ideea de înlocuire a unei persoane cu alta, care admite *omoiousia*, adică *reitatea*, este o idee păcătoasă, care duce la moarte.

Printr-un act incomprehensibil de alegere, persoana devine unică, este chemată la rangul înalt, regal, de „tu”. Ea a consimțit să fie aleasă. A spus „da” și și-a pus pe frunte coroana măreției. Ce vrea eul acum? Un singur lucru: ceea ce a dorit, dragostea sa. Eul își afirmă actul dragostei drept etern ca valoare și deci pretinde rămânerea, permanența lui. Această afirmare lăuntrică se exprimă în *gelozie* sau în *zelul* de a incarna în timp actul etern de alegere a iubitului „tu”. Eul vrea ca „tu” să nu-i pună piedici în dragostea sa, adică, în raport cu el, să fie într-adevăr „tu”. Iubitul „tu” se poate comporta ca și cum ar fi unic, poate să nu coboare de pe piedestalul excepției, singularității, alegerii. N-are importanță dacă „tu” este cel mai banal în mulțime și pentru mulțime. Dar pentru eu, pentru cel care a ales, el va fi anume „tu” și nimic altceva decât „tu”: altfel este imposibilă însăși dragostea, altfel nu se poate incarna în timp însuși actul de alegere. Altfel „timpul” dragostei nu va fi *„imaginea mobilă a veșniciei”*[824], a alegerii. În raport cu eul, „tu” trebuie să se comporte ca „tu”, nu ca unul dintre mulți alții, trebuie să aibă pe cap coroana regală, nu o scufie de noapte. Conștiința necesității acestui comportament din partea lui „tu” pentru ca dragostea să fie posibilă, atrage după sine dorința de a realiza acest statut de persoană aleasă și, apoi, de a-l afirma și garanta. Toate acestea la un loc reprezintă *gelozia*.

Dar dacă „tu” nu dorește așa ceva? Dacă „tu” își încalcă cu obstinație rangul și poziția înaltă, pe care le-a acceptat în mod liber? Dacă, după ce a spus „da” atunci când i s-a propus o nouă *esență*, cea de „tu”, dacă din frivolitate, din încăpățânare sau din deficit de sinceritate în acceptarea înaltului destin, arată prin *viața* sa că, pentru el, eul nu este „eu”? Dacă, dorind să fie „tu”, nu vrea să recunoască eul drept „eu”? Atunci eul nu poate rămâne fără *reacție*. Această reacție este manifestarea geloziei, a geloziei pentru dragostea sa, adică grija pentru neprihănirea, pentru autenticitatea, în sfârșit, pentru conservarea dragostei sale. Faptul că pretinde acest lucru de la „tu” în numele posibilității înseși a dragostei atrage după sine dorința de a realiza acest statut de ales, de a-l consolida și de a-l proteja. Toate acestea, repet, la un loc, reprezintă gelozia. Una din două. Sau „tu” trebuie *să recunoască* această reacție față de sine, această luptă pentru dragoste și să se schimbe, sau trebuie *să renunțe* la rangul său, să recunoască sincer că nu este decât o persoană obișnuită, să coboare de pe tron și să se întoarcă în mulțimea cenușie, să revină din triumf la cotidian. Eul nu poate să iubească și să nu fie gelos, adică să nu încerce a-l face „tu”, atunci când „tu” încetează de fapt a mai fi „tu”. De aceea, dacă nu i se recunosc dreptul și datoria de a fi gelos, nu-i mai rămâne decât să-l coboare pe „tu” de pe tron. Eul trebuie să-l dea pe „tu” uitării, să nu-l mai iubească, deoarece numai așa îl poate scuti pe „tu” de *exigența iubirii reciproce*. Dar „tu” s-a contopit cu eul, a devenit o parte a acestuia. A înceta să iubești înseamnă se te frustrezi de o parte din tine.

A uita înseamnă să tai din tine o bucățică de carne vie. Așa se și întâmplă când, respectând libertatea altuia, ești nevoit să-ți smulgi din piept, o dată cu dragostea, și inima.

Dragostea este nemărginită; n-o limitează nici locul, nici timpul, ea este universală. Dar această universalitate a dragostei nu numai că *nu* exclude, ci chiar presupune singularitatea, exclusivitatea, izolarea[825]. Căci dragostea are drept rădăcină sfințenia sufletului și este posibilă doar în măsura în care această sfințenie este vie. A proteja mărgăritarul sufletului înseamnă a proteja însăși dragostea; nepăsarea față de propria sfințenie înseamnă nepăsarea față de dragoste. Dragostea nu este doar universală, ci și limitată, nu este doar nemărginită, ci și circumscrisă. Cuvântul pe care Dumnezeu l-a spus în legătură cu aceasta nu mai este acceptat acum, fiind considerat dur și crud; dar cel mai remarcabil e că în „maica tuturor cărților”, în Evanghelie, el urmează *imediat* după cuvântul privitor la faptul că nu trebuie să ne judecăm aproapele și după parabola despre bârna și paiul din ochi. „Fățarnice, scoate întâi bârna din ochiul tău și atunci vei vedea să scoți paiul din ochiul fratelui tău” (*Matei* 7, 5). Și iată gândul antitetic, în care un ascuțiș parcă ar fi îndreptat împotriva altui ascuțiș: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie pe voi” (*Matei* 7, 6). Parcă lămurind această sentință, cuviosul Serafim din Sarov ne învață: „Ce ai mai bun în inimă nu trebuie să dezvăluiești dacă nu e nevoie; nu-ți deschide în toate tainele inimii tale”[826].

Deci pe de o parte, „nu judeca”, iar pe de altă parte, ia-i drept „câini și porci” pe cei care nu sunt demni să le descoperi tainele inimii. Mai bine dezvăluie-le câtorva aleși, pe care i-ai scos din turma porcilor. Este o antinomie aproximativ egală cu antinomia dragoste-gelozie.

Pentru a explica (deși doar aproximativ) cele spuse, voi mai cita câteva fragmente din jurnalul din care am citat și mai sus[827]. Este consemnarea unei discuții reale sau imaginare cu prietenul.

„– Te comporți în cutare și cutare fel. Te ascunzi, o faci pe misteriosul, dorești să fii total independent, mărturisirea, a ta și a prietenului, te împovărează.

– Da, însă nu știi că *întotdeauna* și *pretutindeni* mă port așa?

– Cu toate că nu e tocmai adevărat și nici pe departe nu ești așa întotdeauna și pretutindeni, pentru mine nu-i un răspuns chiar dacă ar fi cum spui. «Prietenia» este prietenie tocmai pentru că ceva mi se transmite de la celălalt, iar celuilalt i se transmite ceva de la mine. «Relațiile» sunt relații tocmai pentru că ele îl relaționează pe cineva cu altcineva, adică cu celălalt, îl fac să iasă din închiderea în sine a egoismului și din îngustimea inimii, pentru că ele «lărgesc existența» persoanei, după cum spunea Spinoza...

– Pricepe că dacă firea, natura mea sunt așa...

Și ce-i cu asta? Natura fiecăruia e așa, egoistă și îngustă. Dar prietenia este cea care dă curs afluxului unei noi realități. Prietenia ne este dată ca să nu fim «eunuci cu inima rece», căci eunucismul inimii e cel mai rău dintre vicii, e cel mai îngrozitor lucru care i se poate întâmpla unui om.

– Dar dacă eu sunt *întotdeauna* «eunuc»?

– În dragoste, persoana noastră încetează a mai fi ca «întotdeauna», ca «pretutindeni», ca și «cu toți». Bătrânețea, decrepitudinea sufletului trec. Sufletul se înnoiește și întinerește.

– Dar noi nu avem nici un fel de relații? Doar trăim cumva.

– Asta-i problema: «cumva». Dacă nu există relațiile despre care ți-am vorbit, dacă «relațiile» nu relaționează pe nimeni și «legăturile» nu leagă pe nimeni, atunci ele nu există deloc, nici persoanele nu se află în prietenie, una în cealaltă, ci sunt în ele însele și independente, se află în dragostea de sine. Dacă rămâi cu mine așa cum rămâi «cu toți», asta demonstrează cel mai bine că nu cunoști nici prietenia, nici relațiile, nici legăturile...

Înțelege că nu dragostea sau nedragostea ta o vreau, nu prietenia sau ura, ci vreau pur și simplu ceva determinat, ca să știu dacă merită să mă epuizez și să-mi cheltuiesc puterile pe acest ogor al prieteniei, sperând măcar într-o recoltă îndepărtată, sau trebuie să renunț de la bun început la speranța într-un viitor mai bun, să abandonez ogorul steril, pietros și să mă ocup atunci de treburile «mele». Dar tu ești surd, «privind indiferent binele și răul», taci. Mult o s-o mai ții așa?..."

O inimă rănită de prieten nu poate fi lecuită cu nimic, numai Timpul și Moartea o vor vindeca. Dar Timpul îi curăță rănile, îndepărtând și partea bolnavă a inimii, mortificând-o parțial, iar Moartea distruge omul în totalitate. Deci atâta timp cât omul trăiește, rănile pe care i le-a pricinuit prietenia sunt nevindecate și dureroase. Și va umbla cu ele, ca să le arate Judecătorului Veșnic.

Vezi parabola Domnului despre cei „chemați" și cei „aleși" (*Matei* 22, 2-14; *Luca* 14, 16-24). Câtă tainică amărăciune, câtă amărăciune nemărginită și durere a unei inimi rănite în însăși dragostea ei! Erau cei iubiți, cei chemați, cei pe care însuși Dumnezeu era gelos, cărora El le-a făcut totul, le-a făcut ceea ce nu a mai făcut pentru un nici un alt popor... și? Ei nu vor să fie aleși, nu vor nici măcar să fie delicați, să răspundă la chemarea Dragostei, care le dă darul Său suprem, făcând din ei prietenii Săi. Rămân indiferenți la dragostea Dragostei. Și atunci: „Ieși îndată în piețele și ulițele cetății, și pe săraci, și pe neputincioși, și pe orbi, și pe șchiopi adu-i aici". Iar când a mai rămas încă loc: „Ieși la drumuri și la garduri și silește să intre, ca să mi se umple casa" (*Luca* 14, 21-23). Ospățul dragostei, pe care nu a avut cui să-l ofere, care fusese pregătit pentru oameni dragi inimii, a fost dat trecătorilor de pe uliță!

În prietenie trebuie să faci totul pentru a depăși zidul ce se înalță între inimile oamenilor. Necruțându-ți puterile, trebuie să lupți pentru comunicare până la sudoare, până la sângele mucenicesc, până la moarte. Trebuie să-ți dai viața pentru prietenii tăi, căci primul lucru pe care trebuie să-l faci e să-i eliberezi din nesinceritate, din răceală, din închidere în sine. Dar există, se întâmplă să fie o limită peste care nu poți trece. Există un zid pe care nu-l poți sparge nici cu fruntea, nici cu berbecele. Și când ai ajuns la această limită, când te afli chiar lângă acest zid, trebuie să pleci. Cu durere de inimă, trebuie să smulgi sentimentul din tine, chiar rupând o bucată din carnea ta vie; trebuie să te debarasezi de ceea ce e imposibil; și e imposibil să-i arăți altuia că imposibilul, adică dragostea, este posibil. Însuși Mântuitorul lumii, când a ajuns la această limită, de la care era clar că poporul ales nu poate fi impresionat cu dragostea Sa, S-a întors. „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine; de câte ori am vrut să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit. Iată, casa voastră vi se lasă pustie" (*Matei* 23, 37-38).

Analiza noțiunii de gelozie, pe care am efectuat-o, demonstrează profunda legătură a ei cu depășirea legii identității, cu această bază esențială a rațiunii. Se înțelege de aici de ce gelozia, chiar și în manifestările ei cele mai candide, atrage privirea piezișă a relei-voințe din partea rațiunii, de ce „bunul-simț" și fiica bună a acestuia, ironia, o vorbesc de rău cu atâta plăcere, chiar și atunci când gelozia este luată *in abstracto*, în principiu. Atât dragostea, cât și gelozia, cealaltă dragoste, luptă cu rațiunea și, prin presiunea lor, taie o breșă în partea sa principală, în legea identității. Și, în acest sens, gelozia este profund injustă. Dacă nesăbuința geloziei atrage asupra ei condamnarea *intelectului*, care o ia drept „absurditate", atunci această injustiție a geloziei, la rândul ei, suscită o apreciere iritată din partea *eticii*, care o consideră ceva „imoral". Iată încă o cauză, în virtutea căreia noțiunea de gelozie rămâne obscură.

Datele etimologiei confirmă concluziile la care ne-a condus analiza metafizică a noțiunii de gelozie. Noțiunea de gelozie, *revnost'*, în limba rusă[828], în direcția ei principală, se caracterizează ca putere, ca forță, ca încordare, și câtuși de puțin ca spaimă sau ură, sau invidie. Unii cercetători pun în legătură cuvântul *rev-ni-v* (gelos) și derivatele sale *rev-no-va-t'* (a gelozi), *rev-n-ost'* (gelozie) cu latinescul *riv-al-is, riv-in-us* (rival) și cuvintele franțuzești *riv-al, riv-al-is-er, riv-al-it-é*. Dar, chiar dacă este așa, rămâne totuși neclar care este sensul rădăcinii acestui cuvânt. Răspunsul la această întrebare nu este dificil. *Rev-n-iv*, prin forma sa slavonă **ръв-ьн-ив-ъ**, este pus în legătură cu aceeași rădăcină ca și cuvintele *rv-en-i-e, rev-n-ost-n-îi, rev-n-i-tel'* (zel, zelos, zelator), căci pentru acestea derivatele slavone vor fi **ръв-ен-и-е, ръв-а-н-ь**, adică *lucta*, luptă. Probabil, *revnost'* înseamnă același lucru ca și *rvenie, revnivîi*, ca și *revnitel', revnovat'*, ca și *rvat'* (a rupe) sau, mai curând, *rvat'sia* (a combate). Cuvintele sârbești *rv-a-ti, rva-a-ti se* au sensul de *eniti, certare*. Aici se fac corelații cu cuvintele sanscrite: *ar-v-an* (care fuge repede, precipitat), *aurva* (sprinten, rapid, călare); cu cele grecești: *ὀρέϜοντο* (ei s-au grăbit), *ὀ-ρού-ει* (a se grăbi, a se avânta); cu latinescul *ru-i-t*, cu vechiul saxon *örr* (rapid, gata, călare).

Atât „a avea gelozie", cât și „a avea zel", în rusă, semnifică prin rădăcină doar prezența puterii, a forței, a rapidității, reprezentând contrariul moleșelii, indolenței, slăbiciunii. Iată de ce *revnovat'* se întrebuințează adesea cu sensul de „a se avânta cu putere, cu energie spre ceva", „a fi energic în ceva". După V. Dal, *revnovat' cego* sau *porevnovat' cego* (a fi zelos de ceva) înseamnă „a se zbate din răsputeri", „a tinde cu zel spre ceva". Astfel, se spune: „*revnuiu znanii, revnuiu nebesnogo tarstva, revnuite darovanii bol'sih*" (râvnesc după cunoștințe, râvnesc împărăția cerului, râvniți la daruri mai mari). *Revnovat' komu, cemu* (a fi gelos pe cineva, pe ceva) înseamnă „a rivaliza, a imita, a urma sau a se avânta în fugă, nerămânând în urmă". Astfel, Lomonosov a utilizat

expresia: „*revnuite naşemu primeru*" (urmaţi-ne cu zel exemplul); la fel, se spune: „*ia vsegda revnoval uspeham ego*" (am fost întotdeauna gelos pe succesele lui). De aici putem trage decis concluzia că *revnost'* (gelozie) înseamnă în primul rând, cum arată V. Dal, „ardoare, avânt" şi chiar cu precădere „pentru ceva"; în acest sens se spune: „*revnost' po slujbe*" (zel la serviciu), „*revnost' k slujbe*" (zel pentru serviciu), „*revnost' ne po razumu*" (zel mai mult decât minte). Totodată, *revnostnîi* înseamnă „cel mai asiduu, mai harnic, mai grijuliu, devotat lucrului său din tot sufletul"; aşa este expresia: „*revnostnîi pobornik pravdî*" (campion ardent al adevărului)[829].

La fel şi grecescul ζῆλος, în forma dorică ζᾶλος, are drept semnificaţie proprie „înfocare, osârdie, *ardeur, zèle*"[830], apoi „rivalitate, ură, *rivalité, haine*" şi, în sfârşit, numai „gelozie, *jalousie*", adică gelozie, aşa cum o concepe limbajul intelectualist şi cum nu o înţelege câtuşi de puţin nici un popor. Conform acestui limbaj, verbul ζηλόω înseamnă „a căuta cu ardoare, a dori puternic, *rechercher avec ardeur, envier*". În ce priveşte etimologia acestor cuvinte, dispunem de o asemenea abundenţă de ipoteze diferite şi, în plus, artificiale, încât ar fi riscant să spunem ceva cu pretenţie de exactitate[831]. Putem indica doar că, după Prellwitz, cuvântul ζῆλος provine dn rădăcina *jâ*, adică, propriu-zis, din „a fi zelos, *heftig sein*", la fel ca şi verbul ζητέω, a căuta, a încerca cu obstinaţie.

Limba latină, în cazul de faţă, nu ne oferă nimic nou: cuvântul *zelotypia*, gelozie, este împrumutat din greacă şi, prin urmare, provine din ζῆλος.

În sfârşit, în limba ebraică veche, atât zel, *Eifer*, cât şi gelozie, *Eifersucht*, sunt exprimate printr-un singur cuvânt, şi anume prin קִנְאָה, *qine'ah*, care provine din rădăcina semitică comună קנא, *qn'*. Această rădăcină alcătuită din trei litere nu conţine câtuşi de puţin nuanţa de gelozie intelectuală; astfel, în limba arabă, are semnificaţia de „a deveni foarte roşu, *hochrot werden*", în cea siriană, „a fi de culoare închisă, *dunkelfarbig sein*". De aici, deja în ebraică şi în celelalte limbi semitice, rădăcina קנא, *qn'*, semnifică „a fi gelos, pasionat". Însuşi cuvântul קִנְאָה, *qine'ah*, înseamnă în primul rând pasiunea iubirii combinată cu gelozie, apoi rivalitate şi iar gelozie, gelozia lui Dumnezeu pentru Slava Sa[832].

Mai există un cuvânt pe care unii[833] îl recunosc drept echivalent al rusescului *revnost'*, gelozie. Este שְׁקִידָה, *šeqidah*.

Dar cuvântul *šeqidah* conţine şi mai puţin decât *qine'ah* noţiunea de gelozie în sensul specific. Într-adevăr, *šeqidah* provine din rădăcina semitică comună שקד, *šqd*, care corespunde în feniciană noţiunii „a respecta, a venera, a aprecia ceva, *auf etwas achten*", iar în limbile folosite în Mishna şi Targum a primit sensul de „a fi zelos, *eifrig sein*"[834].

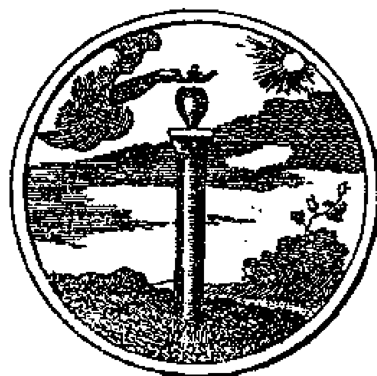
Aşadar, concluzia generală la care am ajuns va fi următoarea: etimologia şi uzul cuvântului „gelozie" şi ale derivatelor sale confirmă indiscutabil analiza metafizică a noţiunii de gelozie, pe care am întreprins-o mai sus. Anume: gelozia este eliberată definitiv de sensul reprobabil care o apasă şi este recunoscută ca fiind doar expresia necesară sau, mai precis, doar un *aspect* necesar al unei iubiri puternice. De aici se înţelege de ce Cuvântul lui Dumnezeu îi atribuie gelozie lui Dumnezeu atât de frecvent şi cu atâta

insistenţă. De fapt, ar fi fost cu totul de neînţeles de ce o stare, condamnabilă în sine, poate fi prezentată ca o imagine a ceva în viaţa dumnezeiască. Căci niciodată, în nici un fel de „antropopatisme", lui Dumnezeu nu i se atribuie păcatul, sau concupiscenţa, sau minciuna. Dacă i se atribuie gelozia, atunci, oricum am înţelege această gelozie a lui Dumnezeu, putem afirma cu anticipaţie că ea este ceva *sfânt*; şi de aceea gelozia omenească nu este ceva prohibit şi infam. Din explicaţiile date mai sus rezultă cu evidenţă că dacă lui Dumnezeu i se atribuie gelozia, acest lucru nu este un „antropopatism" forţat, ci desemnarea exactă a esenţei lucrurilor. Căci gelozia este o noţiune *ontologică*, nu una psihică sau morală.

Dar gelozia este mai mult decât un element necesar al dragostei. Conform interpretării generalizate a cuviosului Isaac Sirul, ea este un aspect indispensabil a tot ce are *bun* omul în el. În general, ea este o forţă ce realizează bunele intenţii. „Pe cel care are bune intenţii, un obstacol nu-l poate împiedica să le ducă la bun sfârşit... Asta se întâmplă din următoarea pricină. Gândul de bună intenţie, la începutul mişcării sale, este urmat de un fel de *gelozie*, care, prin ardoarea ei, seamănă cu jarul; şi ea *protejează* de regulă *acest gând* şi nu permite să se apropie de el vreo împotrivire, vreun obstacol sau vreo piedică, pentru că gelozia aceasta capătă tărie mare şi puterea negrăită de a proteja ceas de ceas sufletul de slăbire sau de teamă, atunci când asupra lui se reped felurite circumstanţe presante. Şi aşa cum primul gând este forţa unei dorinţe bune, sădită de natură în esenţa sufletului, aşa şi această gelozie este un gând pus în mişcare în inimă de o *forţă iritantă*, pe care Dumnezeu ne-a dat-o ca s-o folosim, pentru a respecta o limită naturală, pentru a exprima noţiunea de libertate a noastră prin îndeplinirea dorinţei naturale ce se află în suflet. Aceasta este o *virtute*, fără de care *binele nu se face*, şi ea se numeşte gelozie, pentru că de la un timp la altul îl pune pe om în mişcare, îl imboldeşte, îl înflăcărează şi-l întăreşte... Cineva... cu cuvintele sale, această gelozie a numit-o *«câine şi păzitor al legii lui Dumnezeu»*, adică al virtuţii..."[835]

În continuare, sfântul părinte dă explicaţia că gelozia se compune din frica de a nu pierde un bun şi dorinţa de a-l păstra; iată de ce slăbirea geloziei este un semn rău, provocat sau de o răceală spirituală, sau de înfumurare şi mândrie, adică dacă un bun spiritual nu mai este considerat viu şi personal, ci patrimonial şi carnal, un lucru care poate fi ţinut sub cheie şi posedat totuşi, fără a fi trăit.

Astfel, năzuinţa spre Stâlpul şi Temelia Adevărului se realizează şi se întreţine prin *gelozie*, prin această forţă a duhului nostru, oprimată şi dispreţuită de conştiinţa modernă.



Propter constantiam. Pentru constanță

XIV. Postfață

Acum, la sfârșitul unui drum lung, este cazul să întoarcem capul și, de la înălțimea la care am ajuns, să privim calea străbătută și punctul de plecare.

Există *două* lumi, și lumea *aceasta* se pulverizează cu totul în contradicții, dacă nu trăiește datorită puterilor din lumea *cealaltă*. În starea de spirit, avem sentimente contrare; în voință, dorințe contrare; în gândire, gânduri contrare. Antinomiile despică întreaga noastră ființă, toată viața făpturii. Pretutindeni și întotdeauna sunt contradicții! Și dimpotrivă, în credință, care biruie antinomiile conștiinței și răzbate prin stratul lor sufocant, se află temelia de piatră, care ne permite să lucrăm pentru depășirea antinomiilor realității. Dar cum să ajungem la această Piatră a Credinței?

Contradicțiile sentimentelor ne împing spre voință, dar și aici se aud strigătele unor voci neconsonante; atunci apelăm la rațiune. Totuși, nici ea nu este intactă, și ea se scindează în antinomii. Acestea sunt nenumărate, sunt tot atât de multe câte acte ale rațiunii pot exista. Cu toate acestea, așa cum s-a spus mai înainte, în esență, antinomiile sunt reduse la dilema: *„finitul sau infinitul"*. Acest conflict dintre finit și infinit în intelectul sau rațiunea păcătoasă este expresia unei profunde contradicții dintre normele fundamentale ale *rațiunii însești*, în starea ei actuală de decădere. Prin natura sa păcătoasă, rațiunea posedă o călire antinomică, deoarece are două legi, două centre, două axe. Mai precis, în rațiune, *statica* și *dinamica* ei se exclud reciproc, deși, totodată, nu pot exista una fără cealaltă.

Pe de o parte, în plan static, în planul datului imobil al noțiunilor, fiecare A este A, și întreaga forță a gândirii constă tocmai în a distinge pe orice A de non-A și de a ne ține ferm de această distincție. Ca să-l gândim pe A, trebuie să-l izolăm de tot ce nu este A, adică trebuie să-l singularizăm, să-l

delimităm, să-l separăm de non-A. A, fiind gândit, este în realitate ceva *finit*. Nu putem concepe un *proces* fără să-l descompunem într-o suită de stări staționare, într-o succesiune de momente imuabile[836]. Și, de asemenea, nu putem gândi ceea ce este neîntrerupt, *continuum*-ul, fără să-l descompunem într-un ansamblu discontinuu de elemente punctuale[837]. Mișcarea o descompunem într-o serie de stări de repaos, ca la cinematograf, *continuum*-ul – într-o mulțime de elemente care nu mai pot fi divizate. Pe aceasta se bazează (oricât ar încerca unii să obiecteze) paradoxurile etern-adevărate ale lui Zenon: săgeata care zboară etc.[838]

Asta pe de o parte. Pe de altă parte, în plan dinamic, în planul năzuinței de a fundamenta noțiunile, adică în planul definiției și demonstrației, fiecare A trebuie să aibă drept bază un non-A; esența oricărei explicații constă în a-l reduce pe A la ceea ce nu este A, la non-A, altfel explicația ar fi o tautologie. Când întrebăm: „Ce este A?", ni se răspunde: „A este B", adică, cu alte cuvinte, A este dedus din autoidentitatea sa „A = A" și echivalat cu B, cu ceea ce nu este identic lui A.

„A gândi clar și precis" înseamnă, prin A, a înțelege A și nimic mai mult; a „explica" și „a demonstra" înseamnă să depășești cu gândul limitele lui A, să ajungi la B. „A gândi clar și precis" înseamnă a te ține de A și a nu devia spre non-A. „A explica", adică „a defini" și „a demonstra", înseamnă a merge de la A la B, la ceea ce este non-A. Dar, ca să mergi de la A la B, întâi trebuie să-l stabilești pe A ca A, adică să-l „explici" sau să-l „demonstrezi", mai întâi trebuie „să-l gândești clar și precis". Iar pentru „a gândi clar și precis", trebuie să-l *înțelegi* pe acest A, adică trebuie să-l „explici", deci să-l „definești" și să-l „demonstrezi", trebuie să-l stabilești pe A ca non-A. Dar pentru asta iarăși trebuie să-l stabilești pe A ca A. Astfel, procesul merge *ad indefinitum*. O funcție a rațiunii o presupune pe cealaltă; dar, totodată, o exclude. Orice explicație netautologică îl reduce pe A la non-A. Orice gândire clară și precisă stabilește identitatea A = A. Afirmarea lui A ca A și afirmarea lui A ca non-A, acestea sunt cele două momente principale ale gândirii. Pe de o parte, avem multiplicitatea statică a noțiunilor, căci fiecare dintre acești A multipli este afirmat prin opoziție cu toți ceilalți; pe de altă parte, avem unitatea lor dinamică, deoarece fiecare dintre acești A multipli este redus la altul, acesta la un al treilea etc.

Multiplicitatea statică a noțiunilor și unitatea lor dinamică sunt incompatibile: pe de o parte, rațiunea trebuie să rămână la dat, adică la unic și la finit, adică la limitat, iar pe de altă parte, ea trebuie să depășească orice dat, adică unic, orice finit, adică limitat, căci orice explicație necesită o suită *infinită* de verigi explicative sau demonstrative, *fiecare* dintre ele infirmând autoidentitatea noțiunii care trebuie explicată. Această violare a autoidentității, repet, nu poate fi *niciodată* încheiată, pentru că *fiecare* definiție presupune o nouă definiție și fiecare demonstrație pretinde o nouă demonstrație. Dacă l-am definit sau l-am demonstrat pe A prin B, întrebările precedente se repetă acum în legătură cu B. De îndată ce răspundem la ele în legătură cu B, definindu-l sau demonstrându-l prin C, ele se repetă pentru C etc. Astfel, prima dintre normele rațiunii cere oprirea gândirii, iar a doua – o mișcare

nelimitată a gândirii. Prima ne obligă să-l stabilim pe A, iar cea de-a doua, să-l reducem la B. Prima este *legea identităţii*, cea de-a doua, *legea raţiunii suficiente*.

Cred că nu mai este nevoie să precizez că, prin legea identităţii, de-a lungul întregii cercetări, s-a înţeles ansamblul de *legi analitice ale gândirii* sau aşa-numita *lege logică a formei*[839], adică legea identităţii şi companionii ei inevitabili, legea contradicţiei şi cea a terţului exclus, căci toate trei vorbesc din diferite puncte de vedere despre un singur lucru şi, aşa cum arată Hagemann[840], exprimă necesitatea de „a concepe obiectul gândirii ca fiind *acesta* şi nu altul şi de a cumula în el toate definiţiile care îi sunt proprii". Sau, aşa cum remarcă Wundt[841], „legea identităţii semnifică pur şi simplu coeziunea, *Stetigkeit*, gândirii noastre". Fiind „legea principală a cunoaşterii", ea desemnează în primul rând „comportamentul gândirii noastre faţă de obiect". La fel, R. Schubert-Soldern[842] consideră că legile identităţii şi contradicţiei nu sunt decât „două aspecte ale legii conform căreia totul este dat într-o oarecare diferenţialitate primară, întrucât provine din multiplicitate, *Vielheit*, şi această multiplicitate nu există acolo unde nu există diferenţă". Am mai putea cita multe alte confirmări ale faptului că cele trei legi analitice se referă la una şi aceeaşi activitate: la izolarea, delimitarea şi stabilirea obiectului gândirii, la statica gândirii, la o anumită *gelozie* logică[843]. Dar mă limitez la cele spuse până aici.

La legea identităţii, înţeleasă în sensul precizat mai sus, şi la legea raţiunii suficiente se reduc toate normele raţiunii, dar aceste norme fundamentale şi reducţioniste sunt incompatibile între ele şi conflictul lor distruge raţiunea. Urzeala raţiunii este legea identităţii şi bătătura este legea raţiunii suficiente. Ţesătura raţiunii, alcătuită din finit şi infinit, din infinit rău, din ilimitare, este sfâşiată de contradicţii. Raţiunea are *în mod egal* nevoie de ambele sale norme şi fără prima, adică fără principiul finitului, şi fără cea de-a doua, adică fără principiul infinitului, nu poate funcţiona. Totuşi, ea nu poate funcţiona nici când acţionează *amândouă*, căci legile sunt incompatibile. Normele raţiunii sunt necesare, dar sunt şi imposibile. Raţiunea se dovedeşte a fi integral antinomică în structura sa cea mai fină. Antinomiile lui Kant numai *întredeschid* uşa spre culisele raţiunii. Dar, fiind prezentate deliberat şi franc epocii Luminilor, aruncate ca o provocare raţionalismului din secolul al XVIII-lea, ele reprezintă un mare merit *moral* al acestui Copernic al filozofiei.

Această natură antinomică a structurii esenţiale a raţiunii ridică o întrebare de fond asupra raţiunii, şi anume: „Cum este posibilă raţiunea?". Lucrarea noastră, în ansamblul ei, reprezintă o încercare de răspuns.

Cum este posibilă raţiunea?

Răspunsul dat suna astfel: „Raţiunea nu este posibilă prin sine, ci prin obiectul activităţii sale şi numai în cazul când obiectul acestei activităţi este de aşa natură încât ambele legi contradictorii ale acesteia, adică legea identităţii şi legea raţiunii suficiente, *coincid*; cu alte cuvinte, raţiunea este posibilă doar într-o gândire în care ambele baze ale gândirii, adică principiul finitului şi principiul infinitului, devin *în realitate una singură*"; sau încă: „Raţiunea este posibilă când, prin natura obiectului ei, *autoidentitatea raţiunii este şi alter-afirmarea* ei şi invers, când alter-afirmarea ei este autoidentitate"; sau încă: „Raţiunea este posibilă atunci când finitul pe care îl concepe este infinit şi invers, atunci când infinitul conceput în raţiune este finit"; sau, în sfârşit: „Raţiunea este posibilă dacă îi este dat Infinitul Absolut Actual". Dar ce-i cu acest Infinit? A rezultat că acest Obiect al gândirii, care o face posibilă, este Unitatea Triipostatică. Unitatea Triipostatică este obiectul întregii teologii, tema întregului serviciu religios şi, în sfârşit, preceptul întregii vieţi. Ea este *rădăcina raţiunii*. Raţiunea este posibilă pentru că există Făclia Întreit Luminătoare şi în măsura în care trăieşte din Lumina Ei.

Sarcina următoare a fost să elucidăm care sunt condiţiile formale şi apoi care sunt condiţiile reale prin care sunt date acest Obiect, acest Infinit Finit sau Treimea Deofiinţă. Problema credinţei în care se crede, *fides quam creditur*, s-a transformat în problema credinţei care crede, *fides qua creditur*, şi, prin urmare, în problema originii ei. După ce am precizat „*ce?*" al credinţei şi „*cum?*" al credinţei, am fost puşi faţă în faţă cu o nouă întrebare, cea privitoare la condiţiile în care apare credinţa. „*Sau-sau*" caracterizează aceste condiţii, conform libertăţii actului de credinţă. Primul „sau" este gheena; cel de-al doilea „sau" este asceza. Sau una, sau alta; între gheena şi asceză *tertium non datur*. Dar şi un mijloc şi celălalt au la baza lor natura dublă a celui care va crede. În continuare, a fost nevoie să ne ocupăm de această dualitate a făpturii şi problema noastră s-a bifurcat. Mai întâi am examinat natura necondiţională a făpturii, iar apoi condiţiile de viaţă în prezenţa cărora se elaborează caracterul ei empiric. Prima problemă, fundamentându-se pe ideea de chip al lui Dumnezeu în om, este esenţialmente cea a *Bisericii mistice*; a doua, fundamentându-se pe ideea de asemănare a lui Dumnezeu în om, este problema Bisericii sub aspectul ei *pământesc şi propriu-zis uman*, ca mediu în care fiecare îşi săvârşeşte opera ascetică. Terenul psihologic pentru acest aspect al vieţii bisericeşti este dat de dragoste şi prietenie, de ἀγάπη şi de φιλία.

Astfel, conştiinţa înaintează spre „Stâlpul şi Temelia Adevărului".

Aşadar, întrebându-ne din nou ce sunt Stâlpul şi Temelia Adevărului, parcurgem cu gândul o serie de răspunsuri prezentate aici. Stâlpul Adevărului este *Biserica, certitudinea, legea spirituală a identităţii, asceza, Unitatea Triipostatică, lumina taborică, Sfântul Duh, neprihănirea, Sofia, Preacurata Fecioară, prietenia*; este, încă o dată, *Biserica*.

Pentru a ajunge la Adevăr trebuie să renunţăm la aseitatea noastră, să ieşim din noi înşine, ceea ce e absolut imposibil, pentru că suntem carne. Însă, repet, în acest caz, cum să ne agăţăm de Stâlpul Adevărului? Nu ştim şi nu putem şti. Ştim numai că *prin fisurile raţiunii* umane se poate vedea *azurul Veşniciei*. Pare de neconceput, dar aşa este. Şi ştim că „Dumnezeul lui Avraam, Isaac, Iacov şi nu Dumnezeul filozofilor şi savanţilor"[844] vine la noi, vine la patul nostru noptatic, ne ia de mână şi ne conduce aşa cum nici nu ne-am putea gândi. La oameni aceasta „e cu neputinţă, la Dumnezeu însă

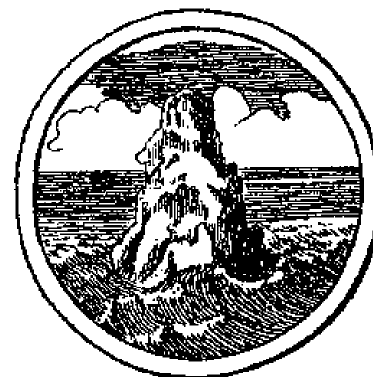
toate sunt cu putință" (*Matei* 19, 26; *Marcu* 10, 27). Și iată că „Adevărul însuși îl îndeamnă pe om să caute adevărul, αὕτη ἡ 'Αληθεία ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν"[845], Însăși Unitatea Triipostatică face pentru noi ceea ce nouă ne este imposibil. Însăși Unitatea Triipostatică ne atrage spre Ea.

Slavă Ei în vecii vecilor!

SĂ NE ÎNCHINĂM TATĂLUI
ȘI FIULUI SĂU ȘI SFÂNTULUI DUH,
SFINTEI TREIMI ÎNTR-O FIINȚĂ,
DIMPREUNĂ CU SERAFIMII STRIGÂND:
„SFÂNT, SFÂNT, SFÂNT EȘTI DOAMNE!"

AMIN.

Explicarea și demonstrarea câtorva amănunte presupuse în text ca fiind deja demonstrate



In motu quiesco. Calm în furtună

XV. Câteva noţiuni din teoria asupra infinitului[846]

Adeseori auzim în câte o convorbire obişnuită *infinit*, *infinitate*; dar e destul să cerem explicaţia acestor cuvinte ca să întâlnim priviri nedumerite. Totuşi, dacă în rândurile publicului larg nu e vorba decât de neînţelegere, printre oamenii care se ocupă cu activitatea intelectuală se manifestă, în această privinţă, o *denaturare* a sensului sau chiar o confuzie deplină. Intelectele foarte puternice şi rafinate n-au fost scutite adeseori de neclarităţi şi reticenţe în privinţa conceptului de *infinit*. Spaţiul insuficient nu ne permite, din păcate, să ilustrăm cu o serie de exemple edificatoare, dar din cele ce urmează cititorul îşi va da şi singur seama la cine ne-am fi putut referi aici.

De altfel, doar parţial şi într-o măsură foarte puţin însemnată, dificultăţile depind de caracterul abstract al chestiunii; cauza principală constă, aici, în tendenţiozitatea gândirii, în nedorinţa sau nepriceperea de a privi direct obiectul de studiu. Ceea ce se studiază este abordat cu convingerea că este un lucru deja cunoscut; şi cunoaşterea iluzorie, acest *„horror infiniti"*, după expresia lui G. Cantor, care domneşte în societate, îşi face simţită prezenţa.

Erorile principale care se fac în mod curent în cadrul raţionamentelor despre infinit apar ca urmare a faptului că se neglijează distincţia fundamentală şi absolut elementară dintre infinitul *actual* şi cel *potenţial*. De aceea, suntem nevoiţi să ne ocupăm mai amănunţit decât am fi vrut de această subdiviziune. De altfel, deocamdată vom da doar o definiţie preliminară a infinitului; nu ne vom sprijini pe ea, deoarece nu se fundamentează pe concepte suficient de simple, deşi este corectă în sine.

Orice *quantum* sau, cum ne propunea Lobacevski să spunem, orice *„câtime"* poate fi ambiguă prin definiţie. Ea poate fi dată, determinată imuabil şi ferm, întru totul definită şi atunci reprezintă ceea ce poartă numele de *permanenţă* sau *constantă*. De asemenea, poate să nu fie definită, se poate schimba, devenind mai mare sau mai mică. În acest ultim caz, *quantum*-ul poartă denumirea de *variabilă*. Or, infinitul actual este un caz particular al *quantum*-ului constant, iar infinitul potenţial apare ca un caz particular al „câtimii" variabile, şi tocmai în aceasta constă profunda lor deosebire de principiu sau, dacă vreţi, aici se află opoziţia esenţială dintre ele. Să explicăm acest lucru mai amănunţit.

Să spunem că avem o „câtime" variabilă şi să zicem că aceasta nu se modifică oricum, ci într-un anumit fel, adică devine *mai mare* sau *mai mică* decât orice „câtime" constantă finită. În fiecare stare, această variabilă este *finită*; dar în concepţia *noastră*, ansamblul acestor stări se deosebeşte de ansamblul oricăror stări selectate arbitrar. În acest sens spunem că *quantum*-ul nostru este un *infinit potenţial*, potenţial în virtutea faptului că poate deveni mai mare decât oricare alt *quantum*. Astfel, infinitul potenţial nu desemnează oricare *quantum* luat în sine, ci doar un mod aparte de considerare a *quantum*-ului, cel legat de caracterul

modificării sale speciale. Infinitul potenţial, după G. Cantor, *nu este o idee, ci doar o noţiune auxiliară*; este *ens rationis*, conform expresiei reuşite a lui Stöckl. Într-un cuvânt, infinitul potenţial este acelaşi lucru pe care anticii îl numeau ἄπειρον, căruia scolasticii îi spuneau *syncategorematice infinitum* sau *indefinitum*, modernii – *infinit vicios* sau, mai exact, *infinit simplu, schlechte Unendlichkeit*.

Deci acest infinit, care nu se termină niciodată, potenţial, este o *cantitate variabilă finită*, un *quantum* care depăşeşte toate limitele sau, dimpotrivă, cade mai jos de orice limite determinate. Astfel sunt, de exemplu, diferenţialele pe care deja Leibniz le-a caracterizat, datorită acestei însuşiri, drept *ficţiuni pure*. De aici rezultă cu claritate că a vorbi despre infinitul potenţial finit (cum, după părerea lui Cantor, a făcut Fontenelle) este o *contradictio in terminis*.

Din păcate, o mulţime nenumărată, o legiune de autorităţi de toate specialităţile şi-a însuşit prea temeinic acest adevăr simplu şi, uitând de cuvântul *potenţial*, au început pe felurite voci să declare că „un infinit finit este ceva absurd". De aici provine străvechiul aforism: *„Numerus infinitus repugnat"*, de aici a rezultat afirmaţia lui Tongiorgi: *„Multitudo actu infinita repugnat"* şi altele asemenea. Această omisiune, probabil întru totul inocentă, a generat destule erori grosolane şi, printre altele, pe ea se susţin şi primele „antinomii ale raţiunii pure" la Kant. Pe această omisiune, după cum vom vedea, sunt fundamentate şi aşa-zisele argumente împotriva infinitului finit şi multe consideraţii ale pozitivismului.

Să analizăm acum alt gen de infinit, *infinitul actual*. Cu acest scop, revenim la punctul nostru iniţial, la noţiunea de *quantum*, şi anume la cea de *quantum constant*, şi conţinutul acestei noţiuni de *constantă* îl vom îmbogăţi cu un nou indiciu. O constantă oarecare poate fi de aşa natură încât să se afle într-o serie de constante de acelaşi fel, adică poate fi mai mare decât unele constante finite şi mai mică decât altele. În acest caz şi ea va fi finită. Dar se poate întâmpla şi ca ea să nu se înscrie într-o serie de alte constante, deoarece este mai mare decât *orice* constantă finită, oricât de mare am lua-o. Atunci vom spune că *quantum*-ul nostru este un infinit actual, infinit *in actu, actualiter*, nu numai *in potentia*.

Astfel, în dialogul *Bruno*, Schelling[847] demonstrează strălucit că orice noţiune este un infinit, deoarece reuneşte în sine o mulţime de reprezentări care *nu* este finită, însă, deoarece volumul noţiunii, în fapt, este întru totul determinat şi dat, acest infinit nu poate fi nimic altceva decât un infinit actual şi în aceasta constă forţa gândirii logice, după cum a arătat şi Socrate.

Să luăm exemple mai concrete. De pildă, referindu-ne la spaţiu, putem afirma că toate punctele din interiorul unei suprafeţe închise formează o mulţime actual-infinită. În realitate, fiecare dintre ele este cât se poate de determinat, deci toate sunt cât se poate de determinate; totuşi, numărul lor depăşeşte oricare dintre numerele seriei: 1, 2, 3,... n..., şi este mai mare decât oricare dintre aceste numere[848]. Tot în acest sens putem spune că puterea lui Dumnezeu este actual-infinită, pentru că, fiind determinată (în Dumnezeu nu există schimbări), este în acelaşi timp mai mare decât orice altă putere finită.

Ideea infinitului actual este exprimată foarte pregnant de autorul cărţii *Despre ierarhia cerească*, lucrare atribuită lui Dionisie Areopagitul: „După părerea mea, spune el, merită meditaţia cea mai profundă ceea ce spune Scriptura despre îngeri, adică faptul că sunt mii de mii şi puzderii de puzderii; înmulţind numerele cu ele însele, le obţinem pe cele mai mari. Prin asta Scriptura arată că tipurile de făpturi cereşti sunt *pentru noi incalculabile*, pentru că nenumărată este

preafericita armie a inteligenţelor supra-lumeşti. *Ea depăşeşte mica şi insuficienta măsură a numerelor utilizate de noi* şi se determină exact doar prin înţelegerea ei supra-lumească"[849].

În noţiunea de infinit actual, studiată aici, nu e greu să recunoaştem ceea ce anticilor le era cunoscut sub numele de ἀφωρισμένον, scolasticilor – sub numele de *categorematice infinitum*, modernilor – sub numele de *infinit pozitiv, propriu*. După cum spune Goethe[850] „este un *infinit închis*, mai potrivit pentru om decât cerul înstelat", cerul fiind, desigur, înţeles drept o posibilitate de avântare tot mai departe şi mai departe, nefiind niciodată în stare (omul) de a efectua o sinteză şi de a se opri la ceva întreg.

Aici dăm peste altă consideraţie. Pentru ca un infinit potenţial să fie posibil, este nevoie să fie posibilă o schimbare nelimitată. Însă, pentru cea din urmă este necesar un „domeniu" de schimbare care nu se poate modifica el însuşi, pentru că, în caz contrar, ar trebui să se pretindă un *domeniu* de schimbare pentru domeniu ş.a.m.d. El, totuşi, nu este finit şi, prin urmare, trebuie să fie recunoscut drept actual-infinit. Deci *orice infinit potenţial presupune deja existenţa unui infinit actual ca limită supra-finită a sa*[851]; orice progres infinit presupune deja existenţa unui infinit al progresului: orice perfecţionare infinită pretinde recunoaşterea unei perfecţiuni infinite. Cel care, într-o privinţă sau alta, neagă actual-infinitul, neagă prin asta şi infinitul potenţial în aceeaşi privinţă, *şi pozitivismul poartă în sine elementele propriei descompuneri, ca să zicem aşa, pozitivismul se intoxică cu produsele propriei activităţi*.

Din definiţia de mai sus a infinitului actual putem trage concluzia că acest infinit poate fi conceput în două modificări. În primul rând, fiind mai mare decât orice *quantum* finit, el însuşi poate să nu aibă alt *quantum*, tot infinit, care să fie mai mare decât el – cu alte cuvinte, în acest caz, el se dovedeşte *incapabil* să fie mai mic decât altceva. Acesta este infinitul actual, incapabil de creştere, *maximum-ul absolut*; la G. Cantor şi în general se numeşte *Absolutum*. În al doilea rând, ceea ce n-au observat cei care au tratat problema infinitului, din definiţia infinitului actual decurge posibilitatea celei de-a doua modificări a lui. Infinitul actual poate avea *mai presus* de sine alte *quanta*, mai mari decât el; atunci este capabil de creştere, va fi un infinit actual *capabil de a se mări*. Ca să evite o dată pentru totdeauna lungimile şi confuziile de cuvinte, Cantor îi dă denumirea de *supra-finit, Überendlichkeit*.

De la aceste consideraţii formale să trecem la cele reale. Cu infinitul actual ne întâlnim – sau, cel puţin, putem spera să ne întâlnim – în *trei* domenii diferite. În *primul* rând, întrucât acest actual-infinit este realizat în perfecţiunea superioară, în existenţa total independentă, extra-lumească, într-un cuvânt, *in Deo sive natura naturante*, iar ultima expresie Cantor nu o înţelege în sensul panteismului, ci în sensul primar pe care i l-au atribuit Toma d'Aquino şi alţi teologi. Aici infinitul este maximum absolut, ceea ce mai înainte era numit *Absolutum* sau infinit absolut. În al *doilea* rând, actual-infinitul poate fi presupus *in concreto*, în lumea dependentă, în făptură, *in natura naturata*. În acest caz, Cantor îl numeşte *Transfinitum*. În sfârşit, în al *treilea* rând, actual-infinitul poate fi *in abstracto*, în spirit, întrucât spiritul are posibilitatea de a cunoaşte *Transfinitum*-ul în natură şi, într-o oarecare măsură, *Absolutum*-ul în Dumnezeu. În acest ultim caz infinitul primeşte denumirea de *simboluri ale infinitului*. În particular, dacă este vorba chiar de cunoaşterea *Transfinitum*-ului, aceste simboluri primesc denumirea de *numere transfinite* şi de tipuri transfinite. Ultimele două forme de infinit sunt infinituri capabile de mărire[852].

XVI. Problema lui Lewis Carroll și problema dogmei (pentru p. 45)

Ieșirea din îndoielile indicate în text la pagina 45 reprezintă, din punctul de vedere al logicii formale, un caz particular al problemei logice propuse de Lewis Carroll. Pentru o mai bună conștientizare a pasului pe care îl facem atunci când credem în Adevăr, este *util să studiem in abstracto* procesele intelectuale care corespund actului credinței, adică să rezolvăm în formă generală sus-menționata problemă logică. Această problemă se formulează astfel:

„*q* îl implică pe *r*; dar *p* implică și că *q* implică pe *non-r*; ce concluzie trebuie să tragem de aici? q *implique* r; *mais* p *implique que* q *implique* non-r; *que faut-il en conclure?*"[853].

Exprimându-ne în limbajul obișnuit, deși astfel îngustăm întru câtva problema, o putem reda în expresiile următoare:

„Adevărul unei judecăți sau al unei noțiuni *r* rezultă cu necesitate din adevărul altei judecăți sau altei noțiuni *q*; dar o a treia judecată sau o a treia noțiune *p* este astfel încât din adevărul său rezultă că din *q* nu poate rezulta *r*, cum s-a spus mai înainte, ci rezultă neapărat negarea lui *r*, *non-r*; ce concluzie putem trage din acest ansamblu de premise?".

La început ar putea părea că este vorba de rezolvarea unei dificultăți neobișnuite și artificial create, fără nici o semnificație vitală. Însă nu e nici pe departe așa.

Problema lui L. Carroll nu este „creată", ci impusă de o necesitate reală. Însă cel mai interesant e că însuși autorul problemei, rezolvând-o teoretic, a căzut în aceeași greșeală în care cad de regulă cei care o rezolvă în practică. El raționează chiar așa:

„Dacă *q* îl implică pe *r*, este imposibil ca *q* să-l implice pe *non-r*; deci *p* implică ceva imposibil și, prin urmare, este fals"[854]. Dar concluzia lui Carroll este greșită, deoarece se poate ca nu *p* să fie fals, ci *q* care-i implică simultan și pe *r* și pe *non-r*, adică implică două judecăți sau două noțiuni contradictorii.

Astfel, o concluzie de bun-simț nu oferă o soluție determinată, strict logică. Dimpotrivă, metoda simbolică ne permite să obținem o astfel de soluție pe calea unor transformări foarte elementare. Le vom efectua imediat, dar mai întâi vom nota simbolic datele problemei. Cu siguranță, prima condiție se va nota:

$$q \supset r \qquad \text{(I)}$$

iar a doua:

$$p \,.\, \supset \,.\, q \supset -r \qquad \text{(II)}$$

Dar prima incluziune (I), cu schimbarea semnelor în cele opuse, dă:

$$-r \supset -q \qquad \text{(I')}$$

iar cea de-a doua (II), după ce înlocuim, în a doua parte, implicația $q \supset -r$ cu suma echivalentă $-q \cup -r$, dă

$$p \,.\, \supset \,.\, -q \cup -r \qquad \text{(II')}$$

Substituind în (II') pe $-r$ cu $-q$ implicat de el în (I'), găsim

$$p \,.\, \supset \,.\, -q \cup -q \qquad \text{(III)}$$

adică

$$p \supset -q \qquad \text{(IV)}$$

ceea ce ne dă soluția corectă a problemei lui Carroll.

Am efectuat rezolvarea semi-simbolic. Numai cu simboluri se va scrie astfel:

$$q \supset r : \cap : p \,.\, \supset \,.\, q \supset -r \vdots \supset \vdots -r \supset -q : \cap : p \,.\, \supset \,.\, -q \cup -r \vdots \supset \vdots$$
$$p \,.\, \supset \,.\, -q \cup -r : \cap : -r \supset -q \vdots \supset \vdots p \,.\, \supset \,.\, -q \cup -q \vdots \supset \vdots p \supset -q \qquad \text{(V)}$$

Care este sensul soluției (IV) obținute? Faptul că dacă *p* este adevărat, acest lucru atrage după sine negarea lui *q*, adică, cu alte cuvinte, *nu se poate afirma q în măsura, în timp ce, dacă și acolo unde este valabil p*. Totuși, aceasta nu înseamnă câtuși de puțin nici că *p este absurd*, cum credea Carroll, nici că *q este absurd*, implicând o consecință contradictorie, cum, în numele bunului-simț, crede Couturat că e posibil să susțină. $p \supset -q$ este o soluție care satisface *și* prima, *și* cea de-a doua condiție a problemei, recunoscându-le adevărul și valoarea, iar rezolvările bunului-simț nu satisfac nici prima, nici a doua condiție, deoarece declară că măcar una dintre ele este o simplă absurditate, deci doar o confuzie. Folosind un limbaj figurat, ne putem imagina că prima condiție (I) este depoziția unui martor, iar cea de-a doua condiție (II) este depoziția altui martor. Judecătorul, adică bunul-simț care s-a amestecat în această polemică, declară cu superficialitate că e un fleac, o inepție, o absurditate sau depoziția celui de-al doilea martor (în virtutea faptului că afirmă *p*), sau depozițiile amândurora (în virtutea faptului că amândoi afirmă *q*). Prin cuvintele „inepție", „fleac", „absurditate", judecătorul nu vrea să spună că, dintre cei doi care se contrazic, unul a mințit sau a greșit; atunci ar fi necesară verificarea faptică a depoziției unuia sau a celuilalt. Nu, el spune pur și simplu că vorbele a cel puțin unul dintre ei sunt *absurde* și de aceea nu merită nici o verificare faptică, dezmințindu-se singure. Astfel, bunul-simț nu numai că nu oferă o rezolvare corectă, dar nu oferă nici o rezolvare, susținând că „sau unul sau amândoi spun aiureli"; pe deasupra, neoferind o soluție, îi împiedică pe cei ce se contrazic să cerceteze, să-și verifice în fapt afirmațiile, căci n-are rost să cercetezi în fapt ceea ce deja este absurd formal. Atunci, ambii martori, jigniți de un asemenea de deznodământ, apelează la un judecător mai temeinic, la *logică*. Studiind dosarul, acest judecător pronunță o sentință cât se poate de clară, și anume: „$p \supset -q$", adică, cu alte cuvinte, nejignind nici una dintre părți, nereproșându-le absurditatea depozițiilor și chiar recunoscând că ambele au dreptate, judecătorul afirmă că nici unul, nici celălalt nu trebuie să vorbească despre *q* în timpul și în condițiile când capătă valabilitate *p*. În prezența lui *p*, *q* se abrogă; iar în toate celelalte cazuri, *q* este valabil. Are dreptate prima dintre părți, care a afirmat condițiile (I), are dreptate și cea de-a doua, care a afirmat condițiile (II). Dar amândouă trebuie să înțeleagă că un *q* obișnuit, cotidian, ubicuu încetează a mai fi așa în condiții speciale, și anume în condiția *p*.

Ca să clarificăm aceste considerații abstracte cu privire la *p*, *q* și *r*, vom înlocui semnele cu date concrete, adică vom rezolva niște exemple pe care le-am inventat *ad hoc*, negăsind altele gata pregătite.

Exemplul 1: „Cerul este albastru; la asfințit cerul este roșu. Ce concluzie putem trage de aici?".

Notăm „cerul" cu q, „albastru" cu r, „la asfințit", adică „la vremea asfințitului", „dacă asfințește", „de asfințit", cu p și, în sfârșit, „roșu", adică „ne-albastru", cu $-r$.

Simbolic, condițiile noastre pot fi reprezentate astfel:

$$q \supset r : \cap : p . \supset . q \supset -r \qquad \text{(IV)}$$

adică ele se dovedesc într-adevăr a fi un caz particular al problemei lui L. Carroll. Conform sentinței bunului-simț, ar reieși sau că e absurdă expresia p, „la asfințit", deci că asfințitul nu doar că nu există de fapt, ci și că pur logic, el este ceva imposibil și inacceptabil, sau că e absurd q, adică însăși noțiunea de „cer" este contradictorie intern și că nici un „cer" nu poate exista. Iar răspunsul logisticii dă (IV, V):

$$p \supset -q$$

deci, deși „cerul" și „asfințitul" sunt foarte posibile și, dacă niște observatori de bună-credință arată realitatea lor, ele chiar există, totuși „la asfințit" observatorul nu are de-a face cu „cerul", nu observă „cerul", ci are de-a face cu altceva, nu cu cerul; de pildă, dacă încercăm să dăm un răspuns pozitiv, atunci observatorul vede *soarele*, deși îl vede prin stratul atmosferic, prin „cer".

Puțin probabil să necesite demonstrații importanța esențială a unui asemenea răspuns. E suficient să ne aducem aminte măcar explicarea „cerului" prin teoria pulberilor a lui Ramsay și Tyndall, ca să înțelegem că aici logistica ne introduce *in medias res* a activității științifice în domeniul fizicii[855].

Exemplul 2: „*Raționalistul* spune că contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor demonstrează proveniența lor ne-divină; iar *misticul* afirmă că, în starea de iluminare spirituală, tocmai aceste contradicții demonstrează divinitatea Sfintei Scripturi și a dogmelor. La ce concluzie se poate ajunge din aceste afirmații?".

Notăm iarăși: „contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor" cu q, „proveniență ne-divină" cu r, „stare de iluminare spirituală" cu p și, în sfârșit, „divinitate", adică „ne-nedivinitate", cu $-r$. Atunci, din nou, condițiile acestei „coliziuni" se vor exprima prin formula:

$$q \supset r : \cap : p . \supset . q \supset -r \qquad \text{(IV')}$$

adică iarăși vom constata că exemplul nostru se potrivește cu schema lui Carroll. Deci rezolvând problema cum ar vrea bunul-simț, am ajunge la concluzia că sau p sau q este absurd, adică sau e absurdă și imposibilă „iluminarea spirituală", sau e o absurditate să vorbim de „contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor". În primul caz ar fi absurdă declarația misticului, în al doilea caz – și a misticului, și a raționalistului. Răspunsul logisticii (IV, V) dă iarăși:

$$p \supset -q,$$

adică: au dreptate și raționalistul, și misticul. Atât „contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor", cât și „iluminarea spirituală" nu conțin în sine nimic absurd și, prin urmare, dacă le invocă un raționalist onest, înseamnă că ele există într-adevăr. Dar ceea ce pentru *ratio* este o contradicție, chiar o contradicție neîndoielnică, la treapta superioară a cunoașterii spirituale încetează a mai fi contradicție, nu

mai este receptat drept contradicție, se sintetizează și atunci, în starea de iluminare spirituală, nu mai există contradicție. De aceea nu trebuie să încercăm a-l convinge pe raționalist că nu există contradicții; ele există, da, sunt neîndoielnice. Dar raționalistul trebuie să-l creadă pe mistic că aceste contradicții se dovedesc a fi o unitate superioară în lumina Soarelui Neasfințit și tocmai atunci ele arată că Sfânta Scriptură și dogmele sunt mai presus de judecata carnală și, deci, nu au putut fi inventate de om, adică sunt divine. E concluzia la care am ajuns în lucrarea de față.

XVII. Iraționalitățile în matematică[856] și dogmă (pentru p. 44)

Putem explica, cu ajutorul unui exemplu, că sinteza supraraţională, care este dogma, nu este ceva nemaivăzut și neașteptat în știință. Ea se realizează foarte frecvent, de pildă, în construcția așa-numitelor *numere iraționale*.

Prin definiția inițială, un „număr" este un număr „întreg", apoi și *rațional*, adică o fracție. Totuși, rezolvarea unor probleme geometrice duce adeseori la un raport al mărimilor, de pildă al segmentelor, care nu se exprimă printr-un număr. Iar operațiile aritmetice corespunzătoare acestor acțiuni sunt imposibile, deoarece combinația respectivă de simboluri aritmetice este lipsită de orice sens. Ce înseamnă, de exemplu, rădăcină pătrată din 2? Înseamnă numai și numai că în decursul rezolvării ne-am lovit de un zid. Am căutat un număr oarecare, dar s-a dovedit că nu există numărul care să satisfacă condițiile problemei: radical din 2 este simbolul unei imposibilități aritmetice. De ce? Pentru că în general radical din *a* înseamnă un număr *x* care, ridicat la pătrat, dă *a*, adică un număr ce satisface condiția $x^2 = a$. Dar e ușor de demonstrat că nu există și nici nu poate exista un număr *x* al cărui pătrat să fie egal cu 2. La fel se întâmplă și în geometrie. Putem, de exemplu, să încercăm să aflăm de câte ori un segment este mai lung decât altul. În unele cazuri vom determina acest „de câte ori?", adică vom găsi un număr care să-l caracterizeze; în alte cazuri, un asemenea număr nu va exista și atunci însăși întrebarea „de câte ori?" este lipsită de sens. Astfel, diagonala unui pătrat nu e de nici un număr de ori mai lungă sau mai scurtă decât latura aceluiași pătrat. Diagonala și latura sunt incomparabile între ele în direcția „de câte ori" sau, cum se spune, sunt „incomensurabile". Orice număr am lua pentru caracterizarea acestui raport, numărul ar fi inutilizabil. Dacă latura are un număr, nu-l are diagonala și invers. Între una și cealaltă e o prăpastie de netrecut pentru numere. Lungimea diagonalei este transcendentă (utilizez acest cuvânt cu sensul său general, nu ca *terminus technicus* matematic) în raport cu lungimea laturii. Acest fapt a fost descoperit pentru prima dată de Pitagora; după cum se știe, geometricianul s-a speriat singur de profunzimea descoperirii sale și de consecințele care decurg de aici. Căci numai prin acest fapt, o dată pentru totdeauna, s-au produs breșe în orice raționalism.

Combinațiile de simboluri cu radical din 2 încă din Evul Mediu erau numite „*numeri ficti*, numere inventate", sau, în *Liber abaci* a lui Leonard din Pisa, care datează din anul 1202, sunt numite „*numeri surdi*, numere surde" – și nici nu erau considerate numere.

Pentru prima dată, abia în *Arithmetica integra* a lui Michael Stifel, editată la Nürnberg în 1544, li s-a atribuit sensul convențional de *numere* și numele corespunzător de „*numeri irrationales*", Stifel declarând că „*irrationalis numerus non est verus numerus*", deci că „numărul irațional nu este un număr adevărat". Și acum în multe manuale de algebră, cu gravitate, se spune că deși nu se poate extrage rădăcina pătrată din 2, totuși etc. etc.

În cercul operațiilor pe care le cunoaște aritmetica, nu există ieșire din această dificultate. Aceste operații conduc la un rezultat care deja nu mai are sens dacă nu le rupem cercul; iar dacă nu-l rupem, respectiva combinație încalcă integritatea cercului, distrugând-o și pustiind-o din interior. Așa este; și în general operațiile raționale conduc la niște combinații care nu mai au loc în mediul factorilor lor și care pretind o ruptură în domeniul rațional, ca să se nască într-o lume nouă, până atunci nevăzută și neconcepută. Ieșirea, în algebră, se realizează doar prin crearea unor substanțe aritmetice de pe lumea cealaltă, *transcendente* pentru cercul respectiv de operații, iar acestea nu mai pot fi exprimate prin simbolurile obișnuite, ci sunt postulate de ele, sunt fundamentate de ele și lor li se conferă un sens nou, superior. Totuși, de îndată ce aceste *noi* substanțe matematice vrem să le gândim în termenii vechi, de îndată ce voim să umplem cu vin nou burdufurile vechi, se ajunge la descompunerea simbolului noii esențe în elemente componente, incompatibile unele cu altele în domeniul vechilor noțiuni, iar însăși substanța se evaporă.

Voi spune mai clar despre ce este vorba. Mult timp „numerele" iraționale au fost o absurditate obscură, pe care toți o utilizau în mod inconștient pentru necesități practice, fără s-o înțeleagă cineva. Însă în anii '70 ai secolului al XIX-lea, ieșirea din această situație a devenit o necesitate stringentă. Problema a devenit arzătoare și răspunsul l-au dat simultan câțiva cercetători, printre care, cei mai importanți, pot fi citați G. Cantor, K. Weierstrass, Ch. du Méray, E. Heine, R. Dedekind, G. Korsak, S. Pincherlé, O. Birmann, J. Tannery, M. Pasch, B. Russell. Teoriile propuse de diferiți cercetători erau independente unele de altele și de aceea, lucru de înțeles, se deosebesc mult ca formă exterioară. Dar în esența chestiunii, toate spun același lucru. De aceea întârzii puțin asupra unuia dintre ele, asupra metodei lui G. Cantor, a acelui Cantor despre care am avut prilejul să discutăm de atâtea ori la marginea lanurilor lin fremătătoare, în câte un crâng de mesteceni sau acasă, în fața sobei încinse. Și-ți mai amintești? Trezindu-ne din somn câteodată, noaptea, începeam câte o discuție potolită și timpul trecea pe nesimțite, până când ceasul clopotniței ne aducea aminte că se apropie dimineața...

Ca să înțelegi teoria lui Cantor, te rog un lucru: uită tot ce ai auzit până acum despre numerele iraționale și ține minte că trebuie să creezi un obiect de gândire *absolut nou*.

G. Cantor ia o mulțime infinită de numere $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n, \dots, a_{n+m}, \dots$, dispuse în ordinea scrierii, astfel încât după *fiecare* număr urmează cel mai apropiat de el, iar în fața *fiecăruia*, cu excepția primului, se află cel mai apropiat număr precedent. Această succesiune de numere, Cantor o consideră un singur obiect α. Vom reprezenta simbolic acest lucru, punând întreaga grupă între paranteze, astfel încât să avem posibilitatea să notăm ecuația care-l definește pe α, și anume:

$$\alpha = (a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n, \dots a_{n+m}, \dots).$$

Asta înseamnă că α nu e altceva decât o suită infinită gândită în ansamblu.

În anumite cazuri, numerele $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n, \dots$ pot fi de așa natură încât șirul α, cum se spune, „va converge", adică va avea următoarea însușire: dacă am lua un număr σ cât de mic, întotdeauna se va găsi un *n* atât de mare, adică un membru sau un element a_n atât de îndepărtat, încât diferența dintre el și *orice*

factor a_{n+m} următor (oricât de mare ar fi acest *m*), în mărime absolută (adică neluând în considerație semnul diferenței), va fi mai mică decât σ; simbolic:

$$|a_{n+m} - a_n| < \sigma, \text{ unde } \sigma \text{ este oricât de mic.}$$

Cu alte cuvinte, cu cât este mai îndepărtat factorul a_n pe care îl luăm, cu atât mai mică devine diferența dintre el și *toți* membrii care îi succed, putându-se apropia oricât de zero, deși, în general vorbind, niciodată nu va fi egală cu zero. Astfel, de pildă, va fi șirul de numere:

$$\alpha = \left(\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}, \frac{31}{32}, \ldots \frac{2^n - 1}{2^n}, \ldots \frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}}, \ldots\right)$$

Într-adevăr, pentru ea, valoarea absolută a diferenței dintre membrul $(n + m)$ și membrul *n* va fi:

$$\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right| = \left|\frac{2^m - 1}{2^{n+m}}\right| = \left|\frac{1 - \frac{1}{2^m}}{2^n}\right|.$$

Cu cât e mai mare *m*, cu atât mai mică e valoarea $\frac{1}{2^m}$, și de aceea numărătorul va fi cu atât mai mare. Însă el este întotdeauna < 1 și de aceea întreaga diferență va fi $< \left|\frac{1}{2^n}\right|$. E clar că oricât de mic ar fi un număr oarecare dat σ, întotdeauna putem găsi un *n* atât de mare încât $\left|\frac{1}{2^n}\right| < \sigma$ și de aceea, cu atât mai mult, încât diferența dintre membrul $(n + m)$ și membrul *n*, adică $\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right|$ să fie $< \sigma$.

Dar, de la acest exemplu particular, să ne întoarcem la teoria generală. Prin urmare, dacă în general suita ar satisface condiția convergenței, dacă „se va potrivi", atunci șirul $a_1, a_2, a_3, \ldots$ primește denumirea de *șir de bază, Fundamentalreihe*, iar întregul ansamblu, în calitatea lui de obiect unitar α, primește denumirea de *număr irațional*.

Astfel, în domeniul aritmeticii finite, care se bazează pe rațiune, iraționalitatea este o absurditate din punctul de vedere al „numerelor", adică al numerelor în sens propriu, finit, obținute drept combinație a unui număr *finit* de simboluri de bază (1, 2, 3, 4, 5,... n,...). Prin nici o combinație a *acestor* simboluri, finite, imanente rațiunii, nu poate fi reținută imaginea iraționalității sau chiar a ceva „care să-i semene". Iraționalitatea este absolut *transcendentă*, absolut ininteligibilă pentru domeniul rațional. Și o dată pentru totdeauna, definitiv și ireversibil, trebuie să renunțăm la intenția de a reprezenta iraționalitatea sub forma unei combinații finite de expresii raționale.

Dar, utilizând simbolurile raționale drept substanță informă, putem, cu ajutorul unor definiții constructive cu desăvârșire noi, să introducem în agregatul numerelor raționale (non-calitativ ca întreg) o nouă substanță care să-l ordoneze. Atunci în această „substanță" se va întipări și personifica iraționalul. Fiecare număr rațional în parte, fiecare element, fiecare atom al acestui agregat, în sine, în sensul său inițial, nu are nimic în comun cu întregul incarnat în el,

așa cum ideea estetică a unei statui nu are nimic în comun cu cristalele marmurei din care este făcută statuia, așa cum sensul unui poem nu are nimic în comun cu sunetele cuvintelor separate. Dar ansamblul lor infinit, mai precis: supra-finit, redă total acest întreg, această idee. În șirul de bază al lui Cantor, șir care reprezintă, personifică, redă și *este* (conform definiției) numărul irațional α, fiecare dintre elementele $a_1, a_2, \ldots a_n, \ldots$ – atâta timp cât doar *pătrundem* în domeniul iraționalităților – nu are nimic în comun cu α și e chiar absurd să întrebăm în ce relație reciprocă se află aceste simboluri fundamental incomparabile, dintre care α este transcendent pentru oricare a_i (unde i = 1, 2, 3,... n,...). Dar ansamblul de numere a_i, legate prin însușirea convergenței și prin definirea „acțiunilor" aplicate lui α, considerat ca obiect unitar, reprezintă cu precizie această substanță transcendentă a lui α. Ulterior, atunci când α va fi pe deplin studiat, vom avea posibilitatea să transpunem toate a_i sub forma lui α; atunci se stabilește noțiunea de „asemănare" între a_i și α, deși această „asemănare" este doar asemănarea aluziei, nu a tautegoriei. Asta înseamnă că, deși α este transcendent pentru toate a_i, este „de neconceput" din punctul de vedere al lui a_i, dar toate a_i sunt imanente pentru α, sunt absolut transparente pentru el. Putem chiar spune că din punctul de vedere al lui a_i nu putem vedea acele *rădăcini* ale lui a_i, acea iluminare transcendentă a lui a_i care, totuși, este clară și evidentă din punctul de vedere al lui α. Imanența și transcendența în domeniul substanțelor rațiunii sunt asemănătoare imanenței și transcendenței din domeniul substanțelor ontologiei: Dumnezeu este transcendent pentru lume din punctul de vedere al lumii, dar lumea nu îi e transcendentă lui Dumnezeu, ci e pătrunsă în totalitate de energiile divine. α și a_i sunt diferite, dar dacă pe α îl studiem în serie cu toți a_i, putem observa că diferența sau asemănarea lui a_i și a lui α se modifică o dată cu variația lui *i*. Din punct de vedere formal-legitimist, rațional, conform legii identității, a_i *nu* seamănă cu α; dar, pentru conștiința nemijlocită, a_i îl poate *sugera* pe α, mai vizibil sau mai vag, în funcție de valoarea lui *i*. De altfel, vă rog să remarcați că aici expun doar *rezultatele generale*, nu și teoria însăși.

Din noțiunea de egalitate a două iraționalități α și β, obținute prin procese diferite, se stabilește că putem elimina din α partea finită a simbolurilor a_i, că din grupa $(a_1, a_2, \ldots a_n, \ldots)$ putem alege și îndepărta o grupă infinită, că, în sfârșit, putem efectua permutarea pe perechi – „transpoziția" – unei mulțimi infinite de elemente a_i (cu condiția să nu se modifice structura șirului, cu condiția ca elementele să nu se disloce în așa fel încât să nu fie în stare să revină la ordinea inițială prin anumite permutări perechi) și totuși α nu se va schimba. Și nu numai atât, chiar ansambluri total diferite $(a_1, a_2, a_3, \ldots a_n, \ldots)$ și $(b_1, b_2, b_3, \ldots b_n, \ldots)$ pot exprima *același* număr α: semne absolut *diferite* pot exprima *aceeași* esență rațională.

Prin urmare: întâlnind o combinație imposibilă de simboluri, ne-am aflat în imposibilitatea de a rezolva problema. Ne-am lovit de un zid, ne-am lovit de limitarea substanțelor aritmetice, incarnate în semnele respective. Ne-a mai rămas o alternativă: sau *să renunțăm* la problemă, sau să ne situăm deasupra acelui plan al gândirii care operează cu simboluri „finite", să introducem o nouă idee, ideea infinitului actual (adică sintetizat) și, cu ajutorul ei, printr-un act special al spiritului, să creăm o nouă substanță intelectuală – iraționalul.

A existat aici o consecvență a deducțiilor? Sigur că nu! Am efectuat un *salt*, o ruptură în dezvoltare; am introdus ceva *esențialmente nou*. Puteam să nu

introducem această noutate, limitându-ne la substanţele care sunt date, adică la substanţele „finite", procedând la sterilizarea pozitivistă a raţiunii şi alunecând liniştiţi pe panta imposibilităţii ieşirii *dincolo* de hotarele simbolurilor date. De asemenea, ne puteam înălţa; dar pentru asta aveam nevoie de încordarea voinţei şi de un eroism al minţii; de un efort cu totul specific şi de umilinţă în faţa obiectului de studiu am avut nevoie pentru crearea simbolurilor iraţionalului. Crearea unei noi substanţe pretinde faptă *liberă*. Libertatea ei se exprimă prin faptul că ne este dată posibilitatea sau să ne oprim la vechiul „bun", sau să ne înălţăm la un nou „mai bun". Iar fapta constă în aceea că „forţele naturale" (inerţia şi mulţumirea de sine, inerente raţiunii) o determină să persiste în ceea ce este vechi, finit, „ştiut". Trebuie să depăşim mulţumirea de sine a raţiunii, să rupem cercul magic al noţiunilor ei finite şi să păşim într-un mediu nou, în mediul supra-finitului, care raţiunii îi este inaccesibil şi i se pare absurd. Aceasta este fapta eroică a minţii în aritmetică.

Totuşi, ar fi o mare greşeală să vedem în această faptă ceva extraordinar şi ieşit din comun. Matematica modernă, în totalitatea ei, este structurată pe noţiunea de *limită* şi *progres împins la limită*, noţiuni cu care suntem *evident* nevoiţi să avem *a face* de fiecare dată când transpare clar ideea de infinit şi fără participarea tacită a cărora nu putem face un pas în structurarea ştiinţei. *Iraţionalităţile*, la teoria cărora au fost făcute aici câteva aluzii, sunt doar *cazul* cel mai simplu şi mai cunoscut al progresului împins la limită, dar, în plus, există multe alte asemenea aplicaţii ale conceptului de bază privitor la depăşirea finitului. Astfel, o funcţie analitică transcendentă nu poate fi exprimată prin nici un număr finit de elemente, în timp ce, cu privire la funcţia algebrică, Weierstrass a descoperit că aceasta întotdeauna poate fi exprimată printr-un asemenea număr. Dar atunci se manifestă principiul depăşirii finitului şi, conform teoremei lui Poincaré, rezultă că „orice funcţie analitică poate fi definită cu ajutorul unei mulţimi numerice de elemente B(x – a)"[857]. Astfel, funcţia analitică, faţă de funcţia algebrică, se află în acelaşi raport ca şi numărul iraţional faţă de numărul raţional.

Acestui domeniu de depăşire a finitului îi aparţin (fiind foarte interesante din punctul de vedere al cunoaşterii teoretice şi din punct de vedere ontologic) studiile asupra criteriilor de convergenţă şi divergenţă ale şirurilor infinite, în legătură cu problema creşterii şi descreşterii funcţiilor şi cu teoria integralelor determinate. Aici „funcţiile ideale" ale lui P. du Bois-Reymond, într-un anume sens, pot fi din nou asimilate iraţionalităţilor, dar nu printre numere şi funcţii, ci printre integrale. Studiile lui N. Abel, N.V. Bugaiev, P. du Bois-Reymond, E. Borel, J. Hadamard, H. Poincaré etc.[858], în pofida caracterului special al problemelor puse şi al metodelor utilizate, au o mare importanţă pentru filozofie şi ne mirăm de faptul că până acum nu şi-au găsit nici o aplicaţie filozofică[859].

XVIII. Noţiunea de identitate în filozofia scolastică (pentru p. 56)

Noţiunile de identitate numerică şi generică studiate în text sunt neglijate în filozofia modernă, dar filozofia scolastică le diferenţia. Iată expunerea sumară a definiţiilor respective, chiar cu cuvintele adepţilor scolasticii.

„Generic – Specific – Numeric (*Generice – Specifice – Numerice*). Se vorbeşte cel mai adesea despre diferenţierea lucrurilor.

Se diferenţiază *generic* ceea ce nu se aseamănă în nici un predicat *univoc* (adică nu echivoc), aşa cum sunt, de pildă, substanţa şi cantitatea. De aici provin genurile superioare, *genera*, ale lucrurilor, care sunt în număr de zece şi care se numesc *predicamente*.

Este *specific* ceea ce se aseamănă într-un oarecare gen univoc, dar este conţinut sub genuri diferite, ca de pildă omul, leul, piatra etc. De aceea, propriu-zis, genurile intermediare nu se diferenţiază *generic*, ci *specific*.

În sfârşit, *numai prin număr*, *solo numero differunt*, se diferenţiază *indivizii*, *individua*, conţinuţi în acelaşi gen şi care, prin urmare, nu cunosc nici diferenţa generică, nici pe cea specifică, dar care se diferenţiază doar în concordanţă cu ceea ce e anexat la natura speciei, *sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta*[860], ca de pildă Socrate şi Platon. Am spus «*numai prin număr, solo numero*», deoarece, aşa cum se spune în general, se diferenţiază prin *număr, numero*, ceea ce poate fi numărat, ca fiind distinct, iar în acest sens şi indivizii de diferite specii (ca, de exemplu, Alexandru şi Bucefal) se diferenţiază prin *număr, numero*.

Diferenţa *specifică* mai este numită şi *formală*, deoarece provine din ceea ce este formal, *appellatur etiam formalis, quia fit secundum id quod est formale*[861]; diferenţa *numerică* se mai numeşte şi *materială, materialis*, căci materia este principiul din care provin mulţi indivizi de aceeaşi specie."[862]

Celor trei tipuri de diferenţe le corespund şi trei tipuri de unităţi: „*unitas generica – specifica – numerica*". Întrucât *unicul* înseamnă o *entitate indivizibilă, ens individuum*, vor exista tot atâtea unităţi, *unitas*, câte divizări există. Iar lucrurile se diferenţiază sau prin *gen, genere*, precum piatra de om[863]; sau prin *specie*, precum leul de cal; sau prin *număr, numero*, ca de pildă Petru de Pavel. Deci există trei unităţi; dintre ele, cea care neagă divizarea genului se numeşte *specifică, specifica*; cea care neagă divizarea numerică a speciei se numeşte *numerică, numerica* sau *individuală, individualis*. De aici rezultă că ceea ce este unic ca gen, *unum genere*, e ceea ce este similar în cadrul aceleiaşi noţiuni generice, *ratione*. Unic ca *specie* e ceea ce este similar în una şi aceeaşi definiţie. Ceea ce e unic ca gen şi specie se mai numeşte şi *unitar formal, formaliter una*, adică inclusiv până la noţiunea esenţială, *quoad essentialem conceptum*. În sfârşit, tot ce este singular, *singularia* sau *indivizii*, este unic ca *număr, numero*. Numai *unitatea individuală, unitas individualis*, este o unitate reală; căci în natura lucrurilor există numai singularitate, *singularia*. Iar unitatea *generică* şi cea *specifică*, dacă nu

li se adaugă unitatea individuală, *din partea lucrului, a parte rei*, nu sunt unități absolute, ci doar negații ale divinității. Astfel, de exemplu, natura lui Petru și Pavel nu este numită unică pentru că presupune una și aceeași substanță, ci doar pentru că neagă diversitatea specifică. De aceea Sf. Toma spune: „Ceea ce este indivizibil în raport cu un gen sau cu o specie nu se numește pur și simplu unic, *simpliciter unum*, ci unic sau în gen, sau în specie, iar ceea ce e *pur și simplu* indivizibil este pur și simplu unic, adică unic în număr, *unum numero*"[864]. În continuare, ceea ce formează o *unitate numerică* sau intermediază, în aceeași specie, diferențierea a ceva de altceva se numește *principiu de individualizare, principium individuationis*[865].

Însă, în pofida clarității suficiente cu care se disting conceptele diferitelor tipuri de unități și diferențe, nici filozofiei scolastice – mai ales la trecerea ei spre filozofia modernă – nu i-a fost străină tendința de a reduce unitatea numerică la cea generică și de a identifica identitatea indivizilor cu egalitatea claselor singulare care le corespund. Această tendință este foarte vizibilă la Francisco Suárez sau Suarius[866] (1548-1617).

„Unitate numerică, spune el, se numește starea de existență reală pe care o are natura din partea lucrului existent în indivizi, *in singularibus* și, de asemenea, se numește stare de contracție, *status contractionis*, ca și cum prin intermediul ei natura sau conceptul fundamental al lucrului s-ar concentra în indivizibil și indivizi, și de aici provine unitatea numerică pe care o au lucrurile așa cum există ele din partea lucrului – *...vocatur existentiae realis quem habet natura a parte rei in singularibus existens, et vocatur etiam status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individua et singularia contraheretur, et hinc exsurgit unitas numerica, quae rebus nimirum convenit, ut a parte rei existunt*."

Deci unitatea numerică e doar „starea de contracție, *status contractionis*". Nu e un factor primar al autodeterminării persoanei, ci produsul unei oarecare evoluții (fie ea și logică!) a naturii lucrului, care este impersonală la origine. Nu „natura" este presupusă de persoana care se autodetermină, ci persoana este presupusă de „natură". Această reprezentare a unității numerice drept „contracție" a substanței generale într-un lucru unic divulgă clar întreaga esență a *filozofiei lucrului*, pentru care identitatea numerică este egalitatea dintre clasele unice, iar individul este identificat cu clasa sa unică. Conform acestei concepții, e de-ajuns să îngustăm (să „contractăm") volumul unei clase ca să obținem o *clasă singulară*, adică un *individ*, care nici nu este altceva decât *status contractionis* al conceptului general.

Aceasta este înțelegerea occidentală, *catolică*, a vieții. Însă am văzut deja în ce măsură înțelegerea *ortodoxă* a vieții e străină de această filozofie care, la fundamentul intim al tuturor profunzimilor, are categoria de lucru și care este categoric străină ideii de persoană, așa cum recunoașterea persoanei și aspirațiilor sale îi este străină catolicismului, care reprezintă latura practică a acestei înțelegeri impersonale a vieții.

XIX. Noțiunea de identitate în logica matematică (pentru p. 58)

Tendința de a elimina din sfera științei orice discuție despre identitatea numerică, după cum era de așteptat, se manifestă cel mai pregnant acolo unde metoda științifică este în general cea mai riguroasă și mai precisă, deci în *logica matematică* modernă, care se mai numește și *logistică*. Aici, în „calculul claselor", identitatea indivizilor este definită cât se poate de riguros, și este definită tocmai ca apartenența simultană a lor la orice clasă de care oricare dintre ei poate aparține, adică, cu alte cuvinte, ca posibilitatea pe care o are orice combinare a caracteristicilor unui individ de a căuta o combinație – corespunzătoare și egală cu ea – de caracteristici ale unui alt individ. E clar că aici identității *numerice* i se substituie identitatea *specifică*. Claritatea acestei substituiri este cu atât mai evidentă cu cât în logica matematică se face distincția dintre *individ* și clasa *singulară* sau *specială* care îi corespunde (clasa cu extensiunea de „unu") și cu cât în „calculul relațiilor" se presupune o axiomă importantă, conform căreia fiecare pereche de indivizi dați posedă o relație specială, inexistentă între alți doi indivizi, adică o relație proprie în mod exclusiv perechii respective. Și totuși, în pofida acestor distincții subtile, identitatea indivizilor se descompune, în cadrul științei contemporane, într-un ansamblu de *trăsături comune*, astfel încât și caracterul *real* al individului ca purtător al însușirilor sale, spre deosebire de caracterul său *formal*, nu este decât afirmat și câtuși de puțin exprimat. Tocmai aceasta demonstrează, o dată în plus, că identitatea numerică poate fi doar *simbolic* presupusă sau afirmată, că nu se definește, nu se formulează și nu se exprimă logic.

După aceste observații de ordin general, să ne amintim pe scurt cum definițiile indicate sunt exprimate în semnele simbolice ale logisticii.

După cum se știe, aici se remarcă de îndată distincția radicală a raporturilor de „implicație" și „incluziune", adică de includere a unei judecăți sau a unei clase în altă judecată sau clasă, față de operația de *subordonare* a unui individ la o clasă sau, respectiv, la o judecată. $\supset$ este și semnul implicației, și al incluziunii; ε, în ce privește *clasa*, este semnul operației de stabilire a unei corespondențe (abreviere de la ἐστί), iar 3 este semnul aceleiași operații față de o *judecată*. Această distincție, marcată prin semne diferite, este extrem de importantă. Totuși, vorbirea obișnuită confundă cele două tipuri de raporturi, adică implicația și incluziunea cu operația de corespondență, sub denumirea comună de „este"; logicienii le-au identificat timp îndelungat și de-abia Peano le-a fixat, și asta datorită simbolisticii inventate de el.

Ca să punem și mai bine în evidență diferența dintre operația $\supset$ și operația de corespondență, să luăm ca exemplu silogismul obișnuit:

major: Orice om este muritor.
minor: Socrate este om.

conclusio: Deci Socrate este muritor.

Copula premisei majore va fi aici ⊃, cum se și apreciază de obicei, dar copula premisei minore nu va fi deloc ⊃ (cum sunt înclinați să creadă, aproape în totalitate, logicienii), ci ε. Într-adevăr, în premisa majoră se stabilește un raport între clasele „însușirea de a fi om" și „însușirea de a fi muritor", pe când în cealaltă premisă raportul nu se mai stabilește între clase, ci între individul „Socrate" și clasa „însușirea de a fi om", căruia „Socrate" îi aparține. Prin urmare, premisa majoră este cu siguranță o *implicație*, după cum se obișnuiește să se spună, însă premisa minoră nu mai este implicație, ci subordonare a individului unei clase de tipul întâi. Deci formula silogismului analizat va fi în realitate:

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, x \,\varepsilon\, a : \supset : x \,\varepsilon\, b \qquad \text{(I)}$$

și nicidecum formula silogismului obișnuit, tipic, ce stabilește un raport între clase:

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, c \supset a : \supset : c \supset b \qquad \text{(II).}$$

Cred că nu este cazul să atrag atenția asupra diferenței esențiale dintre formulele (I) și (II).

Nu trebuie să ne imaginăm că simbolurile ⊃ și ε, având semnificații logice și ontologice foarte diferite, ar putea fi confundate, fără consecințe, din punct de vedere *formal*, în scopul mecanicii logice de calcul și că această „subtilitate" a distincției făcute de Peano între noțiuni nu are nici o valoare „pragmatică" pentru tehnica de calcul. Nu e nici pe departe așa, deoarece proprietățile celor două relații, adică ale lui ⊃ și ε, sunt esențial diferite: relația ⊃, făcând legătura între esențe și termeni *omogeni* (clase, judecăți), este *tranzitivă*, în timp ce relația ε, stabilind legătura între esențe *eterogene* (clase și indivizi), este *intranzitivă* prin definiție: dacă a ⊃ b și b ⊃ c, atunci, din formula

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, b \supset c : \supset : a \supset c \qquad \text{(III)}$$

e clar că și a ⊃ c; dar din faptul că x ε y și y ε z nu rezultă câtuși de puțin că x ε z, căci dacă *x*, ca *individ*, se înglobează în clasa *y*, iar clasa *y*, ca *individ*, se subordonează clasei *z*, atunci *z*, în raport cu *x*, va fi deja o *clasă de clasă*, nu o simplă clasă și, prin urmare, nu se poate considera că *x* se numără printre elementele sale, că este cuprins în extensiunea sa; pentru *z* extensiunea constă din indivizi-*clase*, iar aceștia, pentru *z*, sunt deja indivizibili, nu mai pot fi fracționați sau descompuși.

În cazul când nu se acordă atenție intranzitivității relației ε, lipsă de atenție care decurge din confundarea lui ε cu ⊃, adeseori se construiesc sofisme, a căror dezavuare, formală și responsabilă, nu este întotdeauna ușoară. Astfel sunt, de exemplu, unele sofisme din „comedia filozofică" a lui Platon, *Euthydemos*[867], sau măcar raționamente de felul celor care urmează:

„Aurul este aur și nu poate fi neaur; omul este om și nu poate fi neom. Deci și tatăl tău, Heredemos, cam așa îi spune Socrate lui Euthydemos, este tată și nu poate fi netată. Deci le este tată *tuturor*, nu numai oamenilor, ci și cailor și celorlalte animale. La fel, mama ta le e mamă tuturor, și aricilor. Deci tu le ești frate vițeilor și cățeilor și purceilor.

Pe urmă, tu ai un câine, iar câinele are cățel și, prin urmare, le este tată. Dar câinele este al tău. Și este al tău fiind tată, așa că tatăl tău este câinele, iar tu le ești frate cățeilor.

Mai departe: îți bați câinele, deci îți bați tatăl ș.a.m.d.".

Sau iată un exemplu din *Hippias Maior*[868]:

„Fiecare dintre noi, cei doi interlocutori, este unul și, prin urmare, fiecare are însușirea de a fi impar. Prin urmare, amândoi la un loc vom fi tot impari, când suntem doi. Dar dacă nu-i așa, dacă împreună suntem pari, atunci și fiecare dintre noi în parte este tot par etc.".

Judecățile se desfășoară aici conform schemei următoare:

Heredemos (individ) ε părintele tău (clasă)
părintele tău (individ) ε părintele (clasă)
părinte (clasă) = ființă care dă naștere (clasă);
cei care dau naștere aricilor, purceilor etc. (clasă) ⊃ ființe care dau naștere (clasă).

Încă este clar că, având în vedere intranzitivitatea operației „ε", din premisele respective nu se poate nicidecum trage concluzia că

Heredemos ε cel care aduce pe lume arici etc.

La fel, din faptul că

Petru (individ) ε apostol (clasa apostolilor),

apostolii (individ; grupul de apostoli istoric cunoscut) ε „12"
(clasa tuturor obiectelor care sunt câte douăsprezece)

nu rezultă nici pe departe că

Petru ε „12"

adică faptul că și Petru este „doisprezece", și nu „unul"[869].

Prin urmare, din cele spuse reiese indiscutabil că până și din punctul de vedere pur formal individul este deosebit de clasă, chiar de clasa unică, în pofida opiniilor logicienilor nominaliști (care încearcă să explice clasa nu ca un unic și închis în sine volum al gândirii, ci ca un ansamblu de indivizi) și în pofida opiniilor logicienilor pozitiviști, care doresc să suprime natura autonomă a individului și să-l reducă la o sumă de însușiri, adică la o clasă singulară. Clasa „specială" sau „singulară", *singulière*, trebuie să fie cât mai strict delimitată de individul singular, care intră în extensiunea ei: astfel, pentru o asemenea clasă *x*, am putea scrie formula:

$$x \,\varepsilon\, x \qquad \text{(IV)}$$

care, așa cum am văzut, e absurdă, deoarece „ε" este semnul unei relații dintre termeni *diferiți* sau chiar *eterogeni*, și nu de același fel. De aceea se obișnuiește ca clasa singulară, formată dintr-un unic element „x", să fie notată cu un semn special, și anume cu ι x, care se citește: „egal cu x", „*égal à x*"; aici simbolul „ι" este abrevierea cuvântului ἴσος, egal. Acest simbol „ι" se definește formal prin ecuația:

$$\iota\, x = y \ni (y = x) \qquad \text{(V)}$$

adică ι x este simbolul unei clase *y*, care (∋) justifică funcția propozițională (cu *y* variabil) „*y* = *x*". De aici, utilizând pentru ambele părți ale ecuației operația „y ε", care include elementul-individ „*y*" în clasele egale „ι x" și „y ∋ (y = *x*)" și ținând minte că „y ε" și „y ∋" se dejoacă reciproc, găsim:

$$y \,\varepsilon\, \iota\, x \,.\, = \,.\, y = x \qquad \text{(VI).}$$

adică egalitatea celor două simboluri „$\varepsilon \iota$" și „=", încât

$$\varepsilon \iota \,.=.\, = \qquad \text{(VII).}$$

De aici rezultă că, deși formula (IV) nu este justă, totuși

$$x \, \varepsilon \, \iota \, x \qquad \text{(VIII)}$$

(deoarece $x = x$), adică faptul că individul „x" aparține întotdeauna clasei sale singulare „ι x".

Dacă, dimpotrivă, „a" este o clasă singulară, atunci unicul ei element nu mai poate fi notat cu „a", ci cu un simbol special, în componența căruia intră simbolul răsturnat „℩", adică prin „℩ a", care se citește: „acest a", „*le a*", „*der a*", „ó a". În general, simbolul „ι" transformă individul în clasa sa singulară și, invers, simbolul „℩" transformă clasa singulară în individ, așa încât avem două ecuații,

$$a = \iota x \text{ și } x = ℩ a \qquad \text{(IX)}$$

echivalente între ele; în semne:

$$a = \iota x \,.=.\, x = ℩ a \qquad \text{(X)}$$[870]

Tot ce s-a spus până aici este cu desăvârșire just, căci se ia drept bază distincția esențială dintre clasa singulară și individ. Însă individul este introdus aici numai prin *simbol*, fără definiție. De aceea, pentru raționalism, este o adevărată piatră de încercare. Evitarea ei se încearcă pe calea următoare:

Clasa singulară este definită drept clasa formată dintr-un singur individ. Dar ce înseamnă numărul „unu"? Și ce înseamnă „individ"? Logica matematică, „după obiceiul științelor matematice, *selon l'habitude des Mathématiques*"[871], nu definește individul, ci doar *identitatea* indivizilor. Desigur, problema nu ține de așa-zisul „obicei al științelor matematice", ci de imposibilitatea de a defini individul ca realitate suprarațională. Iar încercarea de a defini o identitate de indivizi dă posibilitatea de a *se substitui* problema identității reale numerice cu problema asemănării *semnice*, formale, adică raționamentele – imposibile! – cu privire la indivizi sunt substituite cu raționamente privitoare la noțiunile despre ei, deci privitoare la *clase*. Această substituție se face în mod deliberat, și ea este profund semnificativă, mai ales după ce s-a efectuat distincția fermă dintre indivizi și clase.

Deci „se spune că doi indivizi *k* și *l* sunt identici dacă cel de-al doilea aparține oricărei clase din care face parte primul, *on dira que les deux individus k et l sont identiques si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie*"[872].

Simbolic, această definiție se exprimă prin formula:

$$k \equiv l :=: k \, \varepsilon \, a \,.\supset_a.\, l \, \varepsilon \, a \qquad \text{(XI)}$$

Aici „≡" este semnul *identității*, iar indicele „a" pe lângă ⊃ înseamnă că implicația scrisă este valabilă pentru *orice* a care satisface incluziunea „k ε a"[873]. În acest caz se remarcă faptul că „identitatea indivizilor este logic distinctă de egalitatea claselor, la fel cum indivizii *k* și *l* sunt diferiți de clasele singulare ι k și ι l"[874].

Cum să înțelegem această formulă? Doar ca definiție a semnului „≡". Formula (XI) spune că, atunci când întâlnim o combinație grafică încă necunoscută de linii și puncte, un „desen" „k ≡ l", *care nu are nici un sens*, atunci o dată pentru

totdeauna, noi vrem, presupunem, cerem să nu se înțeleagă prin el altceva decât semnul abreviat, convențional al implicației pe care deja o înțelegem:

$$k \, \varepsilon \, a \,.\supset_a.\, l \, \varepsilon \, a \qquad \text{(XII)}$$

sau, mai precis, semnul ansamblului mulțimii de implicații, cu toate valorile posibile ale variabilei „a", al cărui câmp de schimbare este definit de funcția „k ε a" – adică, repetăm, prin „k ≡ l" noi vrem să subînțelegem notarea prescurtată a expresiei

$$\prod_{k \varepsilon a}^{a} (k \, \varepsilon \, a \supset l \, \varepsilon \, a) \qquad \text{(XIII),}$$

unde Π este semnul înmulțirii logice a tuturor înmulțitorilor obținuți pentru toate valorile posibile ale lui *a*. Anume acest sistem de implicații care vorbește *numai* de relația de apartenență, ε, a indivizilor „k" și „l" la *clasele* „a", noi convenim să-l numim *identitate a indivizilor*. Dar ce este individul nu știm, totuși, logic, *conceptul de individ nu-l posedăm* și, prin urmare, doar presupunem termenul lui pur simbolic, semnul a ceva (a orice, numai *nu* al unei clase, al unei judecăți sau al unui raport) ce se poate afla în raport de „identitate"; prin identitate subînțelegem o oarecare formulă complexă în relația acestui „ceva" cu clasele.

Repetăm că, aici, cât se poate de evident, apare neputința gândirii logice în fața existenței concrete, adică individuale, și aspectul jalnic (jalnic în chip necesar!) al încercării pe care o face rațiunea de a-i substitui existenței individuale termeni rațional-figurați (dar *nu* raționali!).

În continuare, așa cum am spus, rămâne deschisă și problema privitoare la definirea *singularității clasei*. Într-adevăr, cum să definim, în termeni raționali, că ι a este singulară, că, prin urmare, conține un singur element, că există doar un *singur* a? Acest lucru se realizează prin indicarea a *două* proprietăți ale clasei ι a: *în primul rând*, că în ea *există* în general elemente, deci că ea, clasa, *nu este nulă*; în al doilea rând, că dacă asemenea elemente ar fi două, respectiv *x* și *y*, atunci acestea ar fi identice între ele. Faptul că ι a nu este o clasă vidă se exprimă prin formula negativă:

$$a -= \Lambda \qquad \text{(XIV),}$$

adică

$$a \text{ „nu este" } (-=) \, \Lambda \qquad \text{(XIV'),}$$

unde Λ este semnul clasei vide sau, în forma pozitivă, mai comodă:

$$\exists \, a \qquad \text{(XV),}$$

adică

„există a"[875],

așa încât

$$a -= \Lambda \,.=.\, \exists \, a \qquad \text{(XVI).}$$

Deci singularitatea clasei ι a se va exprima prin intermediul formulelor:

$$a -= \Lambda : x \, \varepsilon \, a \,.\, y \, \varepsilon \, a \,.\supset_{x,y}.\, x \equiv y \qquad \text{(XVII),}$$

sau

$$\exists \, a \,.\, x \, \varepsilon \, a \,.\, y \, \varepsilon \, a \,.\supset_{x,y}.\, x \equiv y \qquad \text{(XVIII)}$$[876],

adică, în cazul oricăror *x* și *y* care aparțin clasei ι a, implicația scrisă rămâne valabilă.

Cred că nu trebuie să mai precizez că tot ce s-a spus în legătură cu definirea logică a identităţii se referă şi la această definire a singularităţii, căci singularitatea este doar un caz particular al identităţii, şi anume identitatea cu sine, autoidentitatea.

Recurgând, în sfârşit, la *logica relaţiilor*, *rélations*, e firesc că aici trebuie să rezolvăm problema relaţiilor între indivizi. În această secţiune a logicii matematice se ia drept axiomă faptul că întotdeauna există o relaţie între indivizi, relaţie care este ea însăşi individuală, care se prezintă ea însăşi ca un fel de individ. „Între doi indivizi daţi, spune axioma, există o relaţie *specială*, *singulière*, care nu există între oricare alţi doi indivizi." Totuşi, şi această relaţie *specială* este explicată (după cum ne puteam aştepta) în sens formal, nu în sens real. Acest lucru devine evident din lămuririle care urmează după axiomă. Din punctul de vedere al extensiei, *extension*, spune Couturat, axioma este evidentă, „întrucât perechea studiată este suficientă pentru a defini o relaţie diferită de toate celelalte". Din punctul de vedere al *conţinutului*, putem spune că, dacă se studiază ansamblul, *l'ensemble*, *tuturor* relaţiilor existente între doi indivizi daţi, atunci acelaşi ansamblu nu există la *nici* o altă pereche de indivizi; altfel spus, dacă o pereche posedă *toate* relaţiile altei perechi, atunci aceste perechi sunt identice, ceea ce se notează astfel:

$$x_1Ry_1 \,.\supset_R.\, x_2Ry_2 :\supset: x_1 = x_2 \,.\, y_1 = y_2 \qquad \text{(XIX)}$$ [877].

Aici semnul $\supset_R$ arată că *implicaţia* membrului stâng este valabilă pentru *orice* relaţie R care-i poate lega pe x_1 şi y_1.

Deci relaţia individuală, concretă, iarăşi se descompune într-o serie de relaţii generale, adică abstracte, *toate* abstracte, care intră în componenţa concretului dat. Dar, pe lângă absurditatea ontologică a acestei egalizări dintre concret şi o sumă de abstracţiuni, apare problema privitoare la legitimitatea acestei definiţii chiar şi în domeniul pur formal. Dar definiţia se sprijină în totalitate pe conceptul „tuturor" relaţiilor existente între elementele perechii date. Nemaivorbind că noţiunea de „toţi, toate" încă nu este definită în logica matematică, mai ales atunci când se referă la o grupă suprafinită, apare îndoiala dacă poate exista o anumită noţiune despre *toate* relaţiile existente nu între clase, ci *între indivizi*. Tocmai acest lucru s-ar cere demonstrat, căci nu e deloc clar (şi e puţin probabil că e în general admisibil) că o grupă transfinită de abstracţiuni poate epuiza un concret. Dacă concretul poate fi studiat din punct de vedere formal-raţional, atunci cu siguranţă el nu poate fi introdus în speculaţiile formale decât sub forma *limitei*, adică drept *maximum absolut*. Dar conceptul de *maximum absolut* nu este încă elaborat (dacă nu luăm în consideraţie tentativa absolut necunoscută a arhimandritului Serapion) şi, pe deasupra, încă nu e clar dacă acesta poate fi în general aplicat indivizilor. Căci indivizii concreţi sunt *creativi*, sunt capabili să edifice relaţii absolute, imprevizibile, care nu intră în componenţa unei grupe oricât de largi, alcătuită din relaţii preexistente; cu alte cuvinte, aceştia depăşesc orice noţiune prealabilă, cu privire la ei: după cum spune H. Bergson, *„la vie déborde l'intelligence*, viaţa iese din albia raţiunii", şi aşa se întâmplă *întotdeauna*.

XX. Timpul şi Destinul (pentru p. 128)

A exista în timp înseamnă, în fond, a muri – existenţa în timp este o înaintare lentă dar implacabilă a Morţii. Viaţa în timp este supunerea inevitabilă faţă de Răpitoarea. Vieţuirea şi murirea sunt acelaşi lucru. Iar Moartea nu este altceva decât Timpul mai încordat, mai eficient, atrăgând mai mult atenţia asupra sa. Moartea este timp instantaneu, iar Timpul, moarte de durată. Destinul, care gravitează deasupra tuturor, nu este ceva exterior pentru viaţă; nu se poate să credem că vine-vine, întărindu-şi şi sporind firul vieţii şi deodată, întâmplător, îl taie cu foarfecele răutăcioasa *parcă* Atropos. Moartea nu dă buzna din afară în Viaţa senină, ci însăşi viaţa, în adâncurile sale, tăinuieşte embrionul morţii, care creşte cu neînduplecare. Trăind – murim, murind – trăim. Moartea este *condiţia* vieţii, aşa cum temperatura scăzută a refrigeratorului este condiţia capacităţii de funcţionare a locomobilului. Leagănul este leagăn, adică bobocul vieţii şi nu un simplu pat mic, pentru că este şi sicriu. Nu există prezent fără trecut; nu există viaţă fără moarte. Moartea este împletită în actul naşterii şi ceea ce se naşte e trecător. De aceea, în *Zend-Avesta*, omul este numit *Kaiomortsom*, adică „Viaţă muritoare". Naşterea şi Moartea sunt polii aceluiaşi lucru – Vieţuire sau Murire, fiecare poate spune cum îi place – dar mai exact ar fi să-l numim Destin sau Timp. Şi acest Timp unic, acest Destin constă iarăşi din Naştere-Moarte polar reunite, şi tot aşa mai departe şi mai departe, până la cele din urmă elemente ale vieţii, adică până la cele mai mici manifestări ale capacităţii vitale[878].

La fel, într-o placă magnetizată nu putem distinge polul „plus" de cel „minus"; şi, deplasându-ne de la primul, unde „nordul" este foarte intens, trecem fără să băgăm de seamă spre cel de-al doilea, unde „sudul" este cel mai mare. Dar dacă rupem placa, fiecare dintre jumătăţi va avea două capete, fiecare dintre ele va primi polul nord şi pe cel sud, iar intensitatea fiecăreia dintre ele va fi aceeaşi, dar *slăbită*. Rupem în două jumătăţile şi situaţia este iarăşi aceeaşi. Astfel, slăbind pe măsură ce se înmulţeşte numărul de bucăţi, forţa magnetică va fi descoperită într-o mulţime de poluri nord şi sud, dar întotdeauna perechi şi nedespărţite; şi n-are sfârşit această conjugare a polilor pe care îi posedă bucăţile de magnet.

La fel şi Timpul, oricum l-am împărţi, rămâne întotdeauna *timp*[879], adică fir, şir, mişcare: întotdeauna are început şi sfârşit, trecut şi viitor, apariţie şi dispariţie, naştere şi moarte. Şi viaţa, aflată în legătură cu Timpul, este în fond *aşa* şi nu poate să nu fie aşa.

Destinul care gravitează deasupra noastră este Timpul. Însuşi cuvântul rusesc *rok* („destin") are sens temporal. La unele seminţii *slave*, el desemnează în mod direct „anul", adică douăsprezece luni[880]; aceeaşi semnificaţie a cuvântului poate fi găsită în limba *rusă* vorbită în guberniile din sud şi din vest[881].

În limba *cehă*, printre alte semnificaţii, o are şi pe aceea de „timp determinat", „soroc", apoi de „timp în general" şi mai ales de „oră"[882]. La fel şi cuvântul rusesc

s-rok („soroc") și-a păstrat semnificația temporală a temei sale *rok*; iar în limba veche *rok* semnifica direct un „timp determinat", un „soroc", un „an", o „vârstă" și apoi, „destinul"[883].

Rok, rokovoi („fatal") provine de la *rești* („a spune"), adică înseamnă ceva rostit sau spus; prin semnificația rădăcinii sale, *rok* înseamnă *sentință*. În limba *cehă*, cuvântul *rok* înseamnă chiar *vorbire, cuvânt*, iar apoi: *logodnă, cârdășie*[884]. La fel, și cuvântul *sud'ba* („soartă") este legat de noțiunea de *judecată, osândire*; după părerea lui Miklosich[885], prin tema **san-dha* se explică grecescul συν-τί-θη-μι, adică a uni, a stabili printr-o înțelegere reciprocă. De la aceeași rădăcină *dha* provine și grecescul θέ-μι[δ]-ς, drept, lege, justețe.

În limba *latină* se observă același lucru. *Fatum, soartă, destin,* provine din *fa-to-r* sau, într-o formă mai obișnuită, *for, fatus sum, fari*, adică de la rădăcina *fa* (sanscrita *bha*), care iarăși înseamnă „a vorbi". Din nou, *fatum* este ceva rostit[886]. În ce sens? Conform credinței romane, zeii – și printre ei mai ales Jupiter – stabilesc prin rostirile lor, care le dezvăluie oamenilor voința și se numesc *fatum* sau *fata*, stabilesc deci soarta omului; ce a spus zeul este soartă, *fatum*, atât a unui anumit om, cât și a unor întregi popoare, orașe etc.[887] Astfel, „*vox enim Jovis fatum est*, vocea lui Jupiter este destinul"[888], „*fatum esse quidquid Juppiter dixerit*, destinul este tot ce a rostit Jupiter"[889]. În acest fel, „*fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur*, destin se numește tot ce rostesc zeii, tot ce rostește Jupiter"[890]. Apoi, *fatum*, conform procedeului obișnuit pentru gândirea romană[891], este personificat și considerat o divinitate specială, *Fatum*. În continuare, deplinătatea definițiilor divine este simbolizată în imaginea *Tria Fata*, asimilate greceștilor Τρισσαὶ Τυχαί[892]. În sfârșit, prin continuarea procesului de personificare, genul neutru este înlocuit cu cel masculin sau cu cel feminin, mai personale, iar *Fatum*, sub influența religiei grecești, devine *Fatus* sau *Fata*.

Inscripțiile funerare pomenesc de „*Fatus meus*" și de „*Fatus suus*", adică *Fatus* este considerat o ființă divină pe care o are fiecare om și care îi conduce destinul. *Fatus* de acest fel amintește de *geniul* antic roman, de acest dublu ideal al unor fenomene și indivizi; *morga Fata*, poate, va fi corespuns *junonei*, adică *geniului feminin*[893].

Romanicul *Fatum*, ca și al nostru *Rok*, se împletește cu ideea de *timp*. Ca și Timpul, *Fata* determină soarta într-o ordine ferm stabilită, așa că putem vorbi de „*fatorum ordo*"[894] și de „*fatorum series*"[895]; așa cum Timpul este ireversibil și nu poate fi adus înapoi, „*irreparabile Tempus*" al Poetului, așa sunt și *Fata*: ce au stabilit ele nu mai poate fi luat înapoi[896]. *Fata* au fost rostite la nașterea omului, ele îi trasează destinul, căci ele sunt *Fata scribunda*. *Fata* îi înzestrează pe oameni cu daruri spirituale și le determină anii de viață; ele stabilesc sfârșitul vieții omului – mai ales sfârșitul prematur provine de la ele. Ca și Timpul, *Fata* sunt implacabile și atotputernice; ele sunt siluitoare, sunt „*violenta Fata*"[897]; „*Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri*, lacrimile nu ajută la nimic și Sorțile nu pot fi înduioșate", așa spune o inscripție; ele sunt „*crudelia Fata*", ucid și jefuiesc. *Fata* sunt divinitățile morții[898].

Dar, dacă e așa, atunci prin ce se deosebesc *Fata* de Timp? Prin nimic. Și într-adevăr, în numeroase inscripții funerare, cuvintele „Fatum", „Fata" (pluralul de gen neutru) și „Fatus" sunt utilizate în mod clar drept sinonime pentru „aetas" și „tempus";

> „*Noli dolere, amica, eventum meum; properavit Aetas: hoc dedit Fatus mihi*. Nu-ți pară rău, prietene, de sfârșitul meu: Veacul s-a grăbit, iată ce mi-a dăruit Destinul", spune o inscripție; sau:

> „*Hunc Fatus suus pressit, vixit annis XII*. Pe acesta l-a încovoiat Destinul lui, a trăit 12 ani".

Sau încă:

> „*Noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit Aetas, Fatus quod voluit meus; noli dolere, mater, factui meo, hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meus*. Nu regreta, mamă, trebuia să se întâmple, Veacul s-a grăbit, așa a vrut Destinul meu; nu regreta, mamă, sfârșitul meu, așa a vrut Timpul, acesta a fost Timpul meu"[899],

unde este evident că *Tempus* apare în locul lui *Fatus*, fapt ce demonstrează sinonimia lor.

Sau, în sfârșit:

> „*Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi*. Nu regretați sfârșitul meu, Veacul s-a grăbit: iată ce mi-a dăruit Destinul"[900].

XXI. Inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală a omului, conform cuvântului lui Dumnezeu (dintr-un articol de P.D. Iurkevici[901]) (pentru p. 172)

Inima este centrul vieţii sufleteşti şi spirituale a omului. Astfel, în inimă începe şi se naşte hotărârea omului de a face o faptă sau alta, în ea apar diverse premeditări şi dorinţe; ea este locul unde se află voinţa şi vrerile sale. Aceste acţiuni de premeditare, vrere şi hotărâre sunt desemnate prin expresiile „şi m-am sârguit în inima mea" (*Ecclesiastul* 1, 13); „şi Daniel şi-a pus în gând"* (*Daniel* 1, 8); „Lui David, tatăl meu, îi intrase în inimă" (*III Regi* 8, 17). Acelaşi lucru îl spun expresiile: „bunăvoinţa inimii mele" (*Romani* 10, 1), „cum socoteşte cu inima sa" (*II Corinteni* 9, 7), „cu inimă statornică" (*Fapte* 11, 23). Vechiul Israel trebuia să aducă daruri pentru clădirea cortului sfânt „cât îl lasă inima" (*Ieşirea* 35, 5) şi „a adus fiecare cât l-a lăsat inima sa" (*Ieşirea* 35, 21). Cine îşi exprima dorinţele spunea „tot ce avea pe inimă" (*III Regi* 10, 2). Când facem ceva cu plăcere, fapta noastră se produce „din toată inima" (*Romani* 6, 17). Celui pe care îl iubim îi dăm inima noastră şi, invers, pe acela îl avem în inima noastră: „dă-mi, fiule, mie inima ta" (*Pilde* 23, 26), „sunteţi în inimile noastre" (*II Corinteni* 7, 3), „căci vă port în inima mea" (*Filipeni* 1, 7).

Inima este locul tuturor actelor de cunoaştere ale sufletului. Meditaţiile sunt „planuri în inimă" (*Pilde* 16, 1), mustrările inimii: „inima mea s-a tulburat" (*Neemia* 5, 7), a pricepe „cu inima" înseamnă „să ştii în inima ta" (*Deuteronomul* 8, 5); a cunoaşte „cu toată inima" înseamnă a şti în totalitate (*Iosua* 23, 14). Cine nu are inimă „să priceapă" n-are „ochi ca să vadă şi urechi ca să audă" (*Deuteronomul* 29, 4). Când inima se învârtoşează, atunci omul îşi pierde capacitatea de a-şi crede „urechilor" şi îşi închide „ochii" (*Isaia* 6, 10). În general, „toate cugetele şi dorinţele" sunt ale inimii (*Facerea*, 6, 5). Omul rău are „inimă care plănuieşte gânduri viclene" (*Pilde*, 6, 18). Proorocii mincinoşi „vestesc închipuiri deşarte ale inimii lor" (*Ieremia* 14, 14), „povestindu-vă închipuirile inimii lor, şi nimic din cele ale Domnului" (*Ieremia*, 23, 16). Gândurile sunt „sfaturile inimii" (*I Corinteni* 4, 5). Cuvântul lui Dumnezeu „destoinic este să judece simţirile şi cugetările inimii" (*Evrei* 4, 12). Ce ţinem bine minte, ce ne încrustăm în suflet şi ne asumăm, toate le introducem, le alcătuim şi le însemnăm în inima noastră: „puneţi dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră"

* În Biblia slavonă şi în cea rusă, pasajul sună: „Şi Daniel şi-a pus în inimă"; în continuarea acestui capitol, în transcrierea pasajelor din Biblie, vom pune între paranteze pătrate cuvântul „inimă" acolo unde traducătorii români au optat pentru alt cuvânt (n.t.).

(*Deuteronomul* 11, 18); „ca pecete pe sânul [inima] tău mă poartă" (*Cântarea Cântărilor* 8, 6); „iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa" (*Luca* 2, 19); „scrie-le [cuvintele înţelepciunii] pe tabla inimii tale" (*Pilde* 3, 3). Tot ce ne vine în minte sau în amintire răsare „în inimă". În împărăţia slavei, dintre sfinţii care au suferit pentru adevăr şi credinţă, „nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute şi nimănui nu-i vor mai veni în minte [inimă]" (*Isaia* 65, 17); „cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (*I Corinteni* 2, 9).

Cuvântul fiind dezvăluirea sau expresia gândului, şi el izvorăşte „din inimă" (*Iov* 8, 10); „din prisosul inimii grăieşte gura" (*Matei* 12, 34). Şi deoarece gândirea este vorbirea sufletului cu sine, cel ce gândeşte poartă această discuţie în „inima" lui, „căci inima mea a avut cu belşug înţelepciune şi ştiinţă" (*Ecclesiastul* 1, 16), „grăit-am inimii mele" (*Ecclesiastul* 2, 1); „acea slugă, rea fiind, va zice în inima sa" (*Matei* 24, 48).

Inima este centrul diferitelor simţiri sufleteşti, al emoţiilor şi pasiunilor. Inima asimilează toate gradele de bucurie, începând cu blândeţea (*Isaia* 65, 14) şi terminând cu încântarea şi exaltarea faţă de Dumnezeu (*Isaia* 38, 3; *Daniel* 2, 46); toate gradele de îndurerare, începând cu tristeţea, când „patima căzută în trup jigneşte inima" şi când „tristeţea îi vatămă bărbatului inima" (*Pilde* 25, 20-21)*, până la amărăciunea zdrobitoare, când omul „va striga de întristată ce-i va fi inima" (*Isaia* 65, 14) şi când simte că „inima se zbuciumă şi se zbate din locul ei" (*Iov* 37, 1); toate gradele de invidie, de la gelozie şi „invidie amară" (*Pilde* 23, 17), până la furia care îl face pe om să scrâşnească din dinţi (*Fapte* 7, 54) şi din pricina căreia inima fierbe de dorinţa răzbunării (*Deuteronomul* 19, 6); toate gradele de nemulţumire, de la neliniştea care „se abate" asupra omului (*Pilde* 12, 25), până la disperare, când el „se lasă deznădejdii" în orice năzuinţă (*Ecclesiastul* 2, 20); în sfârşit, toate formele de spaimă şi panică, de la fiorul evlavios (*Ieremia* 32, 40) până la frica şi panica zdrobitoare (*Deuteronomul* 28, 28). Inima se topeşte şi se chinuie de dor (*Iosua* 5, 1; *Ieremia* 4, 19); în funcţie de suferinţe, se face „ca ceara" (*Psalmi* 21, 15) sau se usucă (*Psalmi* 101, 5), se încălzeşte şi se aprinde (*Psalmi* 38, 4; 72, 21) sau se face întristată şi zdrobită (*Ieremia* 23, 9; *Psalmi* 146, 3). În întristare omul este „fricos şi puţin la suflet [inimă]" (*Deuteronomul* 20, 8). Din pricina compătimirii, inima „se zvârcoleşte" (*Osea* 11, 8). Cuvântul cu har al lui Dumnezeu acţionează în inimă „ca un fel de foc aprins" (*Ieremia* 20, 9); inima se preface în flăcări şi arde atunci când este atinsă de raza cuvântului divin (*Luca* 24, 32).

În sfârşit, inima este centrul vieţii morale a omului. În inimă se reunesc toate stările lui morale, de la înalta iubire de taină către Dumnezeu, iubire care clamează: „Dumnezeul inimii mele şi partea mea, Dumnezeule, în veac" (*Psalmi* 72, 25), până la acea trufie care, divinizându-se, crede „în inima sa că e la fel cu Dumnezeu" şi spune „Sunt un dumnezeu" (*Iezechiel* 28, 2). În funcţie de bolile morale, inima „se întunecă" (*Romani* 1, 21), se învârtoşează (*Isaia* 67, 17), se face „de piatră" (*Iezechiel* 11, 19), neomenească, „de dobitoc" (*Daniel* 4, 13). Există „inima cea rea" (*Ieremia* 16, 12), „inimă învârtoşată" (*Isaia* 6, 10), „inimă nesocotită" (*Romani* 1, 21). Inima este locul de unde provine tot ce e bine şi rău

* Cele două citate anterioare din *Pilde* nu le-am descoperit în variantele română şi rusă ale Bibliei; probabil este vorba de o greşeală de tipar (n.t.).

în vorbele, gândurile și faptele omului, este vistieria bună și rea a omului: „omul bun, din vistieria cea bună a inimii sale, scoate cele bune, pe când omul rău, din vistieria cea rea a inimii lui, scoate cele rele" (*Luca* 6, 45). Inima este tabla pe care este scrisă legea morală naturală; de aceea păgânii „arată fapta legii scrisă în inimile lor" (*Romani* 2, 15). Pe aceeași tablă se scrie și legea harului: „Ascultați-Mă pe Mine", cheamă Domnul, „popor care ești cu legea mea în inimă" (*Isaia* 51, 7); „Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor le [legile harului] voi scrie" (*Ieremia* 31, 33). De aceea cuvântul lui Dumnezeu este semănat pe țarina inimii (*Matei* 13, 19); conștiința își are locul „în inimă" (*Evrei*, 10, 22); Hristos pătrunde „prin credință în inimi" (*Efeseni* 3, 17) și, de asemenea, „ne-a pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului, în inimile noastre" (*II Corinteni* 1, 22). „Și pacea lui Hristos să stăpânească în inimile voastre" (*Coloseni* 3, 15); „Dumnezeu celor smeriți le dă har [în inimă]" (*Romani* 5, 5). Lumina slavei „a strălucit în inimile noastre" (*II Corinteni* 4, 6). Însă, pe de altă parte, păcătosului diavolul îi bagă în „inimă" planuri rele (*Ioan* 13, 2), îi umple inima de fapte rele (*Fapte* 5, 3). La cei care nu ascultă cu luare-aminte Cuvântul Domnului „îndată vine satana și ia cuvântul cel semănat în inimile lor" (*Marcu* 4, 15).

În calitatea ei de centru al vieții trupești și spirituale variate, inima se numește izvor al vieții: „păzește-ți inima mai mult decât orice, căci din ea țâșnește viața" (*Pilde* 4, 23); ea își are locul „între mădularele noastre" (*Iacov* 3, 6), adică este un cerc sau o roată din rostogolirea căreia constă toată viața noastră. De aceea ea este una dintre cele mai profunde părți din ființa noastră: „Inima omului este mai vicleană decât orice și foarte stricată! Cine o va cunoaște!" (*Ieremia* 17, 9). Date pe față, nici un cuvânt, gând sau faptă nu epuizează acest izvor: „omul cel tainic al inimii" (*I Petru* 3, 4) e deschis doar pentru Dumnezeu: „Că El știe ascunzișurile inimii" (*Psalmi* 43, 23). Prin starea inimii se explică întreaga stare a sufletului (*Isaia* 50, 12; 83, 3). Omul trebuie să-i dea lui Dumnezeu numai inima sa, ca să-i devină credincios în gânduri, cuvinte și fapte: „Dă-mi, fiule, mie inima ta", îl roagă pe om Înțelepciunea lui Dumnezeu (*Pilde* 23, 26).

XXII. O icoană a Bunei-Vestiri și simbolistica ei creștină (pentru p. 226)

Discutând despre aspectul cosmic al Maicii Domnului, nu putem trece sub tăcere o icoană destul de enigmatică a Bunei-Vestiri, „găsită" de mine în biserica satului Novinskoe, județul Nerehtski, gubernia Kostroma. Spun „găsită", întrucât această icoană era lăsată de izbeliște pe un pervaz, fiind acoperită de un strat atât de gros de praf și murdărie, încât nu se mai vedea deloc ce reprezenta. Sărindu-mi în ochi în timpul spovedaniei mele, datorită unei cauze de neînțeles pentru mine, icoana mi-a atras atenția și, cu prima ocazie, am vizitat din nou acest sat și m-am apucat s-o curăț și s-o spăl. După două-trei ore de muncă, pe câmpul adâncit și aurit al icoanei, a apărut o pictură care s-a dovedit a fi foarte fin lucrată, cu o mulțime de detalii și figuri reprezentate foarte migălos; cred că trebuie să fi fost mai mult de 150 de figuri. Judecând după compoziție, icoana datează sau de la sfârșitul secolului al XVII-lea, sau de la începutul secolului al XVIII-lea. Cred că dimensiunile ei erau de 5 × 3½ *verșoci** dar, ca tot ce urmează, aceste informații sunt date din memorie, la trei ani după ce am studiat-o. Ce-i drept, am încercat s-o fotografiez, dar condițiile nepropice și aparatul nepotrivit au făcut ca această inițiativă să eșueze. De aceea și reprezentarea schematică a icoanei, pe care o dau aici, este și ea în mare măsură tot din memorie, după un răstimp de trei ani.

Compoziția icoanei cuprinde trei aspecte: dogmatic, bisericesc-istoric și cosmologic. Ultimul nu numai că este cel mai interesant pentru noi, dar și



* *Verșok*, unitate de măsură tradițională rusească, egală cu 4,4 cm (n.t.).

ocupă în icoană locul central; acest aspect reprezintă, evident, „însăşi" icoana, în timp ce restul sunt lămuriri şi aprofundări. Deci ce vedem aici, în acest *nucleu* al icoanei? Asupra a ce se opreşte ochiul în primul rând? Este vorba de un *inel* de culoarea cinabrului, împestriţat cu *stele aurii*. În acelaşi inel este înscrisă o figură pătrată, alcătuită din arcuri de cerc. În centrul ei se plasează un triunghi echilateral cu „Ochiul Care vede Tot", înconjurat de raze. Pe laturile figurii pătrate sunt dispuse cele *patru* simboluri ale anotimpurilor, cu inscripţiile corespunzătoare, şi anume: o ramură desfrunzită, acoperită de zăpadă şi *„iarnă"*; flori şi *„primăvară"*; un snop de spice şi *„vară"*; fructe (?) şi *„toamnă"*. În sfârşit, în intervalurile dintre figura pătrată şi cerc, în dreptul simbolurilor anotimpurilor, indicate mai sus, sunt reprezentate *douăsprezece* mici cercuri cu simbolurile *semnelor zodiacului*; cercurile sunt distribuite în grupe de câte trei, corespunzător anotimpurilor. Fundalul fiecărei grupe corespunde anotimpului la care se referă. Astfel, semnele *de iarnă* ale zodiacului sunt reprezentate pe fundalul unor ramuri acoperite cu zăpadă; cele *de vară*, pe fundalul unui lan dat în pârg; cele de *primăvară* şi de *toamnă*, pe fundalul unui peisaj verde.

Trebuie să considerăm că cea mai apropiată de această parte, centrală, a compoziţiei este imaginea Bunei-Vestiri, situată de o parte şi de alta a cercului descris mai sus. În stânga (pentru privitor) cercului se află un sfeşnic cu şapte lumânări aprinse, iar deasupra lui, Arhanghelul în nori. La dreapta cercului şi simetric cu sfeşnicul este amplasată o imagine foarte neclară, pe care n-am izbutit s-o identific, iar deasupra acesteia, Preacurata. Mai sus de Ea se află un nimb şi în el, parcă, un chip (soarele?), iar în stânga, un cerc cu imaginea Duhului-Porumbel zburând *în sus*.

În sfârşit, în partea superioară a icoanei, printre nori şi puzderii de îngeri şi oameni fără prihană, este reprezentat Dumnezeu-Tatăl (?), iar în faţa Lui, îngenuncheată, o figură sub formă de înger. Strălucirea revărsată de El se termină parcă pe de o parte cu trei cercuri concentrice, alcătuite din capete foarte mici de îngeri cu aripile desfăcute, şi pe de altă parte trece mai departe, prin ei. Aceste chipuri îngereşti sunt pictate pe fundalul a trei cerculeţe colorate: cercul interior este *verzui*, cel mijlociu – *roz*, cel exterior – *albastru*.

Ce semnifică această compoziţie originală? Neasumându-mi explicarea ei (pentru asta ar fi nevoie de o cercetare mai aprofundată), enunţ doar ipoteza că reprezintă spusele acatistului: Preasfânta Născătoare de Dumnezeu „este sfinţenia tuturor stihiilor pământeşti şi cereşti"[902], este „binecuvântarea tuturor anotimpurilor"[903], căci în momentul Bunei-Vestiri, când făptura, în persoana Maicii Domnului, a primit în sine Divinitatea, este conţinută întreaga *Veşnicie*, iar în *Veşnicie* – toată deplinătatea *timpurilor*. Sărbătoarea Bunei-Vestiri, din punct de vedere cosmic, este sărbătoarea echinocţiului de primăvară: deşi actualmente ea a rămas cu 13 zile[904] în urma echinocţiului, în secolul al II-lea echinocţiul cădea pe 24 martie, adică sărbătoarea primăverii. Şi, aşa cum în momentul echinocţiului de primăvară este conţinută, ca în germene, toată plinătatea anului cosmic, la fel şi în sărbătoarea Bunei-Vestiri a Preacuratei Fecioare, ca în mugure, este conţinută întreaga plinătate a anului bisericesc. Mai mult, şi anul cosmic, şi cel bisericesc sunt imagini ale *anului* ontologic, ale *anului* sau ale plinătăţii timpurilor şi soroacelor întregii istorii universale. Toată istoria universală este conţinută în Fecioara Maria, iar Fecioara Maria se exprimă total în momentul Bunei-Vestiri.

Această *clipă* infinit-*deplină*, acest moment al plinătăţii existenţei ne este înfăţişat, în imagini plastice, de icoana descrisă.

XXIII. Asupra metodologiei criticii istorice (pentru p. 230)

Secolul criticii istorice, secolul al XIX-lea, a modificat caracterul pe care îl aveau atacurile necredinţei asupra Bisericii şi, din domeniul filozofiei, a mutat lupta pe tărâmul istoriei. Autenticitatea sau neautenticitatea unuia sau altuia dintre monumentele istorice, iată obiectul predilect al controverselor pasionate din secolul al XIX-lea. Dar însăşi intensitatea acestor polemici ne obligă să credem că premisa trecută sub tăcere, comună, a părţilor aflate în conflict era aceea că se pot convinge una pe cealaltă, că una sau alta dintre opinii, mai devreme sau mai târziu, va prevala, ba încă şi cu incontestabilitatea unei teoreme „obiective", ştiinţifice, indiferent de convingerile generale ale fiecăreia dintre părţile aflate în polemică. Acest *raţionalism istoric*, adică încrederea în demonstrabilitatea raţională a tezelor istorice, nu este, desigur, decât o naivitate metodologică. Iar la rădăcina ei se află lipsa de atenţie, atitudinea necritică faţă de noţiunea de *„probabilitate"* şi derivatele acesteia, mai ales faţă de noţiunile de *„speranţă matematică"*[905] şi „speranţă morală"[906], elaborate formal în cadrul teoriei probabilităţilor şi care, direct sau indirect, reprezintă noţiunile de bază ale fiecărei ştiinţe istorice.

Într-adevăr, nu e suficient să spui *„ştiu"*, ci trebuie să mai determini şi *gradul* de cunoaştere, e necesar să precizezi „cantitatea de cunoaştere"[907]. Cu alte cuvinte, *bunul-simţ*, cu care se mulţumeşte ştiinţa istorică, trebuie, aşa cum bine a spus Laplace, „să fie tradus în calcul"[908] şi astfel, pentru prima dată, să avem posibilitatea de a fi conştienţi de ceea ce ştim. E clar deci că, fiind conştienţi de parţialitatea cunoaşterii noastre, trebuie să încercăm a înţelege în ce măsură este parţială. Secolul al XIX-lea e marcat, chiar de la începutul său, de critica *cunoaşterii*, iar secolul XX procedează la o critică a *metodelor* de cunoaştere. Rezultatul acestei critici este acela că, în momentul de faţă, nu mai are nevoie de explicaţii amănunţite ideea enunţată altădată de strălucitul Stanley Jevons, şi anume că „în ştiinţă aproape fiecare problemă ia forma unui bilanţ al probabilităţilor"[909] şi că, prin urmare, nu poate exista *certitudine* raţională într-o soluţie sau alta a ştiinţelor aposteriorice, ci doar un anume grad de *probabilitate*. Trecerea de la efecte la cauze şi de la fapte la geneza lor este întotdeauna *doar* probabilă şi această probabilitate se defineşte prin legile descoperite de Bernoulli, Cebîşev şi alţii. Numai o experienţă infinită ne-ar putea furniza o cunoaştere sigură; iar probabilitatea din cunoaşterea noastră este reflexia infinităţii potenţiale a experienţei. Aceasta se referă şi la fizică, şi la astronomie, şi la chimie, şi, mai ales, la disciplinele istorice. Totuşi, în cadrul disciplinelor istorice, problema se pune altfel. Căci aici ştiinţa nu abordează o teză mai mult sau mai puţin indiferentă pentru cultura spirituală, ci o *valoare* spirituală, de conservarea sau răsturnarea căreia fiecare este interesat inevitabil, într-un fel sau altul. De aceea noi nu suntem nici capabili, nici îndreptăţiţi să studiem vreo ipoteză privitoare la realitatea istorică independent de valoarea pe care o are în inima noastră această realitate, în funcţie de ipoteza făcută; prin urmare, când ne propunem o ipoteză

referitoare la un monument de cultură, fără îndoială că nu putem – şi nici nu trebuie – s-o studiem în afara *aprecierii* acestui monument, chiar dacă şi aprecierea, la rândul ei, depinde de caracterul ipotezei. Desigur, în fiecare ştiinţă există un element pragmatic; dar în cadrul ştiinţelor culturii acest element nu se referă doar la concepţia de ansamblu asupra lumii, ci şi la fiecare detaliu al ei.

În ştiinţele naturii, anumite principii de bază se fundamentează pragmatic, iar consecinţele decurg – pur exterior, logic – din premise. Dar în ştiinţele culturii *fiecare* principiu, fiecare pas se elaborează cu un scop bine determinat. Aici diferenţa e ca între un mecanism şi un organism. *În primul*, doar planul general este adecvat, iar părţile se cuplează între ele pur exterior; dar în cel de-al doilea nu există nici o celulă care să nu fie orientată spre un scop, şi întregul organism este organizat în profunzime. E posibil să putem lua în calcul, aproximativ „obiectiv", probabilitatea unei ipoteze (întotdeauna ipoteză!) privind compoziţia unui mineral; dar ar fi o evidentă absurditate să pretindem că judecăm „obiectiv" autenticitatea unei relicve, a provenienţei Sfintei Scripturi sau chiar timpul când au fost scrise dialogurile lui Platon ori poemele lui Homer. Şi cine îşi imaginează că, în aceste privinţe, a „demonstrat" incontestabil ceva, acela, cu siguranţă, nici măcar nu şi-a pus problema critică a naturii metodelor istorice. Trebuie să renunţăm cu hotărâre la orice polemici cu el până când va studia, măcar la nivelul elementar, teoria probabilităţilor, „cea mai măreaţă creaţie a minţii"[910].

Orice judecată şi orice deducţie în domeniul ştiinţelor istorice este o judecată cu un coeficient de probabilitate[911]; dacă judecata şi deducţia se exprimă prin formula

$$a \supset b,$$

atunci judecata istorică şi deducţia istorică trebuie, în orice caz, să se exprime prin formula

$$a \supset_p b,$$

în care simbolul $\supset_p$ înseamnă implicaţia ca funcţie a parametrului p, adică a probabilităţii relaţiei $a \supset b$. Limba *confirmă* că implicaţia posedă grade de probabilitate, căci ne oferă o mulţime de expresii corespunzătoare diferitelor nuanţe pe care le are această copulă. Ca să fie mai clar, o parte dintre aceste expresii le trecem într-un tabel care reprezintă o scară de trepte de „speranţă morală" a unei ipoteze, ca să zicem aşa, spectrul gradelor de *fermitate* a încrederii sau neîncrederii noastre în ipoteză. Iată tabelul[912]:

+∞	categoric da cert, negreşit da neîndoielnic, fără îndoială, sigur da da
+	evident da aparent da probabil da se pare da posibil da poate da să zicem da parcă da

0	nu ştiu; doar Domnul să mai ştie!; şi da şi nu; aşa şi aşa.
–	parcă nu să zicem nu poate nu posibil nu se pare nu probabil nu aparent nu evident nu nu
∞	neîndoielnic, fără îndoială, sigur nu cert, negreşit nu absolut nu

Aşadar, studiind un document, avem în vedere gradul *lui* de autenticitate în calitatea unei *valori* α, şi autenticitatea lui (care, de altfel, niciodată nu e indiscutabilă, ci doar mai mult sau mai puţin *probabilă*), *gradul de probabilitate*, măsurat cu un anumit coeficient p. Dar nici α, nici p nu ne sunt date separat, căci nu putem aprecia valoarea operei absolut independent de problema provenienţei sale, la fel cum nu-i putem judeca *provenienţa* independent de valoare. Aceste valori p şi α, în viaţa reală, ne sunt date întotdeauna împreună, sub forma produsului $p\alpha$, numit „speranţă matematică"; tocmai expresia $p\alpha$ sau P trebuie să fie obiectul de studiu al oricărei critici responsabile; iar încercarea de a afla valoarea lui p separat şi a lui α separat este un vis naiv despre ceva imposibil şi inutil, de altfel. Pentru noi este important lucrul care are produsul P. Iar valoarea produsului P este determinată sau de valoarea lui p, sau de valoarea lui α, sau de ambele valori simultan. În acest caz, p este întotdeauna o fracţie pozitivă, regulată, adică mai mare decât zero şi mai mică decât unu, căci *niciodată* nu este exclus cazul posibilei autenticităţi a unei creaţii şi *niciodată* nu este indiscutabil exclusă posibilitatea neautenticităţii ei. Cînd despre α, el este cuprins între $-\infty$ şi $+\infty$, aşa că:

$$0 < p < 1 \text{ şi}$$
$$-\infty < \alpha < +\infty.$$

Este posibil ca în alte cazuri, în locul valorii α, să fie necesară valoarea lui Bernoulli[913] sau, dacă o considerăm insuficient de exactă, o funcţie oarecare $\varphi(\alpha)$, astfel încât, în locul *„speranţei matematice"* P, se obţine „speranţă morală" $Q = p\,\varphi(\alpha)$ sau $Q' = \psi(p, \alpha)$.

Oricum însă, e clar că atunci când α este foarte mare, adică atunci când monumentul este foarte valoros, chiar o mică probabilitate a autenticităţii lui mai poate păstra o importantă „speranţă matematică" P a lui sau o considerabilă „speranţă morală" Q sau Q'. Tocmai acesta este cazul Epistolei Maicii Domnului, pe care am citat-o. Căci chiar dacă valoarea p ar fi într-adevăr mică (dar, în orice caz, nu este egală cu zero), valoarea α este atât de mare, încât se obţine un P apreciabil. Şi întrucât α nu este determinat de ştiinţă, ci de alte activităţi ale spiritului (şi printre altele, α al creaţiilor duhovniceşti este determinat de Biserică), este clar că, în ultimă instanţă, de Biserică depinde în totalitate posibilitatea de a-l face pe P oricât de mare. Cu alte cuvinte, doar Bisericii îi aparţine atestarea autenticităţii sau neautenticităţii unora sau altora dintre

monumente, și în nici un caz științei. Și de aceea, doar *credința* în Biserică sau *necredința* în ea și, împreună cu aceasta, și în creația ei, dau o cotitură hotărâtă convingerilor noastre istorice, determinând astfel întregul sistem al gândirii științifice. În știință, ca și în morală, sunt „două căi": una este calea credinței, cealaltă – a necredinței, „și deosebirea dintre ele este mare".

Pentru a face întru totul concrete considerentele enunțate aici, vom explica cele spuse printr-o analogie. Să ne imaginăm că avem o proprietate pe care cineva vrea să ne-o ia. Însă, în general, despre nici un proces nu se poate spune că se va încheia neapărat în interesul reclamantului, nici că pârâtului îi este asigurat interesul. Procesul este un bilanț de probabilități, și oricât de puține speranțe ar avea pârâtul că reclamantul va pierde procesul, niciodată nu este exclusă posibilitatea ca el să piardă proprietatea pe care o posedă. Prin urmare, dacă procesul începe, el va renunța la proprietate din pricina pierderii *posibile*? Și dacă probabilitatea menținerii proprietății α este p, atunci gradul de fermitate cu care el își va apăra dreptul asupra averii nu se va exprima nici pe departe prin p, ci prin $p\alpha$ sau prin $p\varphi(\alpha)$, prin speranța „matematică" sau „morală" a câștigării procesului. Însă până una-alta, el va profita de proprietate. La fel, posedând capital spiritual și bunuri ale culturii spirituale, Biserica nu renunță câtuși de puțin la ele din pricina faptului că necredința a pornit un proces împotriva ei. Ea continuă să profite de ele, iar gradul ei de dârzenie în lupta pentru proprietatea ei se exprimă prin valoarea așteptării matematice sau morale de câștigare a acestui proces.

Onus probandi cade în sarcina celui care a declanșat procesul, iar credinciosului nu-i șade bine să-și bată capul dacă Moise este cel care a scris *Cartea Facerii*, la fel cum și unui moșier nu i se cade să-și facă probleme dacă moșia primită de el drept moștenire a fost cumpărată de străbunicul sau de stră-străbunicul lui. Cu cât mai mare este prețul acestei moșii, cu atât mai puțin chef va avea el să renunțe la dreptul lui și de aceea cu atât mai puțin convingătoare vor fi pentru el argumentele adversarului. Iar dacă valoarea este infinit de mare, atunci și cea mai mică umbră de speranță, chiar cea mai neînsemnată probabilitate de câștigare a procesului îi este suficientă ca să nu dea atenție argumentelor, care adversarului i se par suficient de puternice. Și cine poate demonstra că nu există nici o speranță cât de mică! Credința e în chip necesar legată de risc și de dârzenie. Dar la fel e și știința, chiar știința naturii.

„Făcând o dată o alegere bine chibzuită, spune Jevons[914], cercetătorul naturalist poate deja, cu drepturi depline, să rămână neclintit în apărarea teoriei sale. El nu neglijează nici o ripostă; deoarece pentru el există întotdeauna șansa de a întâlni o ripostă fatală; însă el va ține mereu cont de neînsemnătatea puterilor minții omenești comparativ cu ceea ce are ea de făcut. Va vedea că nici o teorie nu poate fi imediat împăcată cu toate obiecțiile, deoarece pot exista multe cauze stânjenitoare și înseși consecințele teoriei pot avea o complexitate pe care nu sunt în stare s-o epuizeze cercetările câtorva generații. De aceea, dacă teoria prezintă câteva coincidențe uimitoare cu un fapt, ea nu trebuie contrazisă măcar atâta timp cât nu a fost demonstrată o divergență decisivă, trebuind să ținem cont și de o posibilă eroare în stabilirea acestei divergențe. *Câteodată este nevoie de risc și în știință, și în filozofie.*"

În concluzie, procedeele criticii istorice, care uneori unui intelect naiv i se par prin ceva imuabil-logice, în realitate sunt fundamentate pe credință, ca și convingerile unei inimi credincioase. În fond, nu procedeele sunt diferite (ele

sunt aceleași, pentru că structura intelectului uman este aceeași), ci diferite sunt credințele ce se află la baza unora sau altora dintre ele. La unul descoperim credința în necredință, credința în lumea asta trecătoare și coruptă, la altul, credința în credință, credința în altă lume, veșnică și spirituală. La unul, credința în legile pământului, la celălalt, în legile cerescului. Și, conform credinței, fiecare vorbește manifestându-și speranțele inimii sale în argumentații aparent obiective. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta" (*Matei* 6, 21, *cf. Luca* 12, 31). Așa că, acolo unde se presupune existența unei comori-valori, într-acolo se avântă inima, adică spre acea valoare se „orientează" întreaga ființă. Și de aceea dacă cineva cedează în fața argumentelor criticii istorice, asta nu înseamnă că ele sunt temeinice, ci că persoana respectivă a slăbit deja în credința sa și că sufletul a râvnit deja în taină la cel cu care vrea să se prăbușească.

XXIV. Ancadramentul turcoaz al Sofiei și simbolistica culorilor albastru-deschis și albastru-închis (pentru p. 238)

Semnificația, indicată în text, a cercurilor de lângă Sofia poate fi confirmată de simbolistica culorii albastru-deschis și a culorilor înrudite sau apropiate de albastrul-deschis. (Să observăm aici că denumirile lor le vom utiliza drept sinonimice, căci, la drept vorbind, este vorba de culoarea cerului, iar cerul, în diferite țări, în diferite momente ale zilei și în diferite anotimpuri, are nuanțe foarte diferite, de la albastru-închis până la o nuanță slabă de turcoaz, inclusiv.) *Albastrul*, după cum se știe, simbolizează *văzduhul*, *cerul* și, de aici, prezența Divinității în lume prin creația ei, prin forțele ei. Astfel, Filon[915] considera că straiul albastru-deschis (תְּכֵלֶת, *tehelit, ceresc-albastru, coeruleus, de hiacint*) al marelui preot (*Ieșirea* 28, 31; *Leviticul* 7, 7) este simbolul aerului; Josephus Flavius[916], explicând simbolistica culorilor alese pentru cortul sfânt și veșmintele preotului, spune că *albastrul-deschis* sau culoarea *hiacintului* sunt văzduhul, iar tiara de *hiacint* este cerul; Fericitul Ieronim[917] reia explicațiile lui Flavius. Această interpretare naturalistă se leagă firesc de o interpretare morală. Toma d'Aquino[918] vede în culoarea *hiacintului* contemplarea lucrurilor cerești. Într-adevăr, israeliții trebuiau să pună în cele patru colțuri ale hainelor lor ciucuri cu fire de culoarea hiacintului, pentru ca, „uitându-vă la ei, spune Dumnezeu, să vă aduceți aminte de toate poruncile Domnului și să le împliniți și să nu umblați după inima voastră și după ochii voștri care vă îndeamnă la desfrânare; ca să vă aduceți aminte și să pliniți toate poruncile Mele și să fiți sfinți înaintea Dumnezeului vostru" (*Numerii* 15, 38-41; *cf. Deuteronomul* 22, 12). Prin urmare, *albastrul-deschis* este simbolul a ceea ce se opune desfrânării și apostaziei, este simbolul *purității* spirituale și al virtuții. Fericitul Ieronim[919] spune că veșmântul de *hiacint* al preotului, reprezentând culoarea văzduhului, simbolizează înălțarea inimii deasupra lucrurilor pământești. Toma d'Aquino[920] vede în acest veșmânt imaginea relației cu cerul prin intermediul faptelor de desăvârșire. El adaugă[921] faptul că dungile de hiacint de pe haină erau simbolul aspirației cerești, care trebuie să domine toate acțiunile.

Asemănătoare sunt și cele mai recente interpretări.

Astfel, după O. Weininger, „*albastrul-deschis* este culoarea bucuriei și fericirii vieții superioare. Culoarea roșie a iadului este opusul culorii *albastru-deschis* a cerului"[922].

În perspectiva acestei simbolistici a culorii albastru-deschis, *Teologia Contemplativă*, dintre cele șapte figuri personificând cele șapte științe cerești de pe fresca lui Simone Memmi din capela spaniolă de la Santa Maria Novella din Florența, este *singura* reprezentată în veșminte *albastru-deschis* și roșii, în timp ce

Teologia Practică este reprezentată în veșminte verzi, cea Mistică, în albe, cea Apologetică (la fel ca și Dreptul Civil), în roșii, iar Dreptul Bisericesc, în straie aurii și albe[923].

De aceea, în aceeași biserică, în fresca lui Giotto (1266-1337) care înfățișează dezicerea de lume a lui Francisc d'Assisi, „tatăl mânios este îmbrăcat în roșu, schimbător ca pasiunea, iar mantia cu care episcopul îl acoperă pe Sf. Francisc este de culoare *albastru-deschis*, simbolul *lumii cerești*". Să mai remarcăm că această distribuție a culorilor nu este deloc întâmplătoare: Giotto este unul dintre cei mai mari simboliști ai culorii, care nu a utilizat doar coloristica tradițională convențională, ci a creat *noi* simboluri pentru fiecare tablou, ceea ce înseamnă că a trăit *personal* aceste simboluri[924].

Din aceeași cauză, culoarea mozaicului *albastru* este foarte potrivită pentru decorarea catedralei, făcând sufletul celui ce se roagă să fie cuprins de un fior inexplicabil. „E neobișnuită și parcă inexplicabil de profundă culoarea albastră, foarte întunecată, de pe plafonul mausoleului Galliei Placidia, spune un călător[925], descriind mozaicul de la Ravenna, care datează din secolul al V-lea. În funcție de jocul luminii ce pătrunde prin niște ferestre mici, capătă, uimitor și neașteptat, nuanțe ba verzui, ba liliachii, ba purpurii. Văzând această splendoare, te gândești fără să vrei că omenirea nu a creat niciodată un mijloc artistic mai bun pentru decorarea zidurilor de biserici... *Văzduhul ce strălucește într-un foc albastru*, în care este învăluit sarcofagul, e demn să fie visul unei imaginații înflăcărat-religioase. Oare nu spre același lucru năzuiau, doar că pe altă cale, artiștii vitraliilor colorate din catedralele gotice?"

Cel mai sistematic și mai amănunțit studiu cu privire la simbolistica culorilor îl găsim la Fr. Portal[926]. Enunțăm pe scurt ideile dezvoltate de el. La baza lor se află recunoașterea faptului că conștiința religioasă a omenirii degenerează treptat și se abrutizează, simbolurile religioase devenind astfel din ce în ce mai carnale. În continuare, luând în considerație ceea ce Sf. Clement Alexandrinul ne spune despre cele trei tipuri de scriere ale egiptenilor și relatările lui Varron despre cele trei teologii, Portal dezvoltă ideea că și în istoria religiei există trei stadii marcate de trei limbaje diferite. În rațiunea umană, lumea spirituală se scindează în *atributele* sale, iar acestea din urmă, continuând să degenereze, capătă semnificație ca fenomene ale *acestei lumi*. Astfel se prezintă procesul de degenerare spirituală, căruia îi corespunde o succesiune de trei limbaje.

„*Limbajul divin* se adresează mai întâi tuturor oamenilor și le revelează existența lui Dumnezeu; simbolistica este limba tuturor popoarelor, așa cum religia este un bun al fiecărei familii; clerul încă nu există; fiecare tată era rege și sacerdot.

Limbajul sacru ia naștere în lăcașuri sfinte, are în subordine simbolistica arhitecturii, sculpturii și picturii, la fel și ritualurile de cult și veșmintele sacerdoților: această primă materializare captează limbajul sacru în învelișuri impenetrabile.

Atunci *limbajul profan, profane*, expresia materială a simbolurilor, este hrana aruncată națiunilor convertite la slujirea idolilor."[927]

Prin urmare, orice simbol este triplu – ceea ce, de altfel, trebuie să spunem și despre simbolurile coloristice. „Istoria culorilor simbolice atestă această triplă proveniență, fiecare nuanță poartă semnificații diferite în fiecare dintre cele trei limbaje – divin, sacru și profan."[928]

Printre altele, albastrul-deschis, azuriul boltei cerești desemnează inițial, în limbajul divin, *adevărul divin etern*; apoi, în limbajul sacru, devine simbolul *nemuririi* omului, apoi culoarea *morții*, culoarea *tristeții* și a *doliului*. În sfârșit, în limbajul profan, desemnează fidelitatea: „Astfel, de la dogma veșnicei înțelep- ciuni, omul trece la contemplarea nemuririi sale; dogmele se uită, simbolul se materializează și, în zilele noastre, are doar semnificația de fidelitate"[929].

După părerea lui Portal, la baza simbolisticii coloristice se află producerea tuturor culorilor din *lumină* și *întuneric*. *Roșul*, culoarea *iubirii* divine, și *albul*, culoarea *înțelepciunii* divine, provin direct din lumină; *galbenul*, care provine din *roșu și alb*, este simbolul *revelației* iubirii și înțelepciunii lui Dumnezeu. *Albastrul-deschis* provine și el din roșu și alb; el desemnează *înțelepciunea dumnezeiască* manifestată prin intermediul vieții, al duhului sau al respirației lui Dumnezeu; el este simbolul *spiritului adevărului*; el arată descoperirea iubirii și înțelepciunii în faptă; el a fost simbolul iubirii și al renașterii sufletului prin fapte. Cu alte cuvinte, la baza simbolisticii putem observa trei trepte:

1. *existența în sine* [adică, în concepția cărții noastre: *Dumnezeu în sine, Tatăl și Unul-Întreit*]; aici predomină culorile roșu și alb;

2. *manifestarea vieții* [adică, iarăși conform ideilor din cartea noastră – *Logosul în lume și Sofia*]; aici drept simboluri slujesc *galbenul* și *albastrul-deschis*;

3. *acțiunea* rezultată de aici [adică, în același ciclu de idei, *Ființa* însuflețită de *Sfântul Duh*], căreia drept simbol îi servește culoarea verde[930].

Fără să atingem alte probleme de principiu ale simbolisticii culorilor, trecem direct la analiza considerentelor lui Portal despre cele trei semnificații ale culorii *albastru-deschis*[931].

În primul rând, Portal vorbește despre semnificația culorii albastru-deschis în limbajul *divin*. Văzduhul, de aceea și azuriul, culoarea văzduhului, îl simboli- zează pe Sfântul Duh, ne spune cercetătorul, făcând apel la relatarea din Sfânta Scriptură privitoare la pogorârea Duhului Sfânt (*Fapte* 2) și la convorbirea dintre Dumnezeu și Nicodim (*Ioan* 3, 8). În continuare se stabilește semnificația culorii albastru-deschis ca simbol al înțelepciunii divine creatoare.

Berbecul *albastru-deschis*, cu coarne roșii, pe care șade Agni la hinduși; *albas- trul Jupiter-Ammon* cu coarne de berbec; semnificația de *foc* în cuvântul *azur* în limbile orientale; *Zeus* ca foc de eter la greci, după spusele Sfântului Clement Alexandrinul ș.a.m.d. – toate acestea, după părerea lui Portal, indică unitatea înțelepciunii și a iubirii în divinitatea supremă.

În cosmogonii, lumea este creată de înțelepciunea divină; de aceea Zeul- -Creator este întotdeauna *albastru-deschis* la culoare. Astfel, în Hindustan, Vishnu s-a născut din albăstrime și, când este reprezentat creând lumea, este pictat cu trupul *albastru-ceresc*. În Egipt, divinitatea supremă, creatorul universului, Kneph, era pictat în culoarea cerului. În Grecia [?], *azuriul* este culoarea lui Zeus, tatăl zeilor și al oamenilor. În China, *cerul* este divinitatea supremă, iar în simbolistica creștină, bolta *azurie* este mantia care acoperă și înfășoară Divinitatea. Adevărul veșnic, întrupat pe pământ, este simbolizat tot prin *azuriu*, care mântuiește și parcă iarăși creează omenirea. La hinduși, *Krishna*, în mitul căruia pot fi găsite oarecare analogii cu Evanghelia și, poate, chiar împrumuturi directe, este repre- zentat *albastru-deschis* la trup. La fel *Ammon*, Cuvântul divin al egiptenilor, după Eusebiu[932], era reprezentat de culoare *azurie* și astfel apare în toate imaginile egiptene.

Să trecem acum la limbajul *sacru*. Aici se disting trei tipuri de albastru- -deschis; unul care provine din *roșu*, altul din *alb* și un al treilea apropiat de

negru. Aceste culori ba se disting prin nuanțe, ba se contopesc într-una singură. Albastrul-deschis provenit din *roșu* reprezintă focul eterului; semnificația lui este *iubirea cerească pentru adevăr*. În mistere, el se referă la botezul prin foc. Albastrul-deschis provenit din *alb* trimite la adevărul credinței; se referă la apele biblice vii sau la botezul prin Duh. Albastrul-deschis apropiat de *negru* ne duce la cosmogonic, la Duhul lui Dumnezeu care se poartă deasupra apelor; el se referă la botezul natural.

Aceste trei tipuri ale aceleiași culori corespund celor trei trepte principale de inițiere antică și triplului botez creștin: cu apă, Duh și foc. Tot aceste trei trepte erau reprezentate, într-o diferențiere mai mare, prin tonurile roșu, galben și verde.

Verdele, negrul și albastrul-întunecat (toate sunt același simbol) trimit la lumea ce se naște în sânul apelor primordiale și la prima treaptă de inițiere.

Azuriul reprezintă renașterea sau formarea spirituală a omului, iar roșul – sfințirea. Haosul primordial, deasupra căruia se purta Duhul, facerea lui Adam și sfințirea sâmbetei – iată aceste trei trepte în Biblie.

Divinitățile păgâne erau simboluri ale atributelor lui Dumnezeu și ale renașterii omului. De aceea, atunci când Vishnu reprezintă ultima treaptă a renașterii, este de culoare verzuie și albastru-închis. Saturn, ca și Memnon, ca și Osiris-Seraphis, ca și Kneph-Ammon-Agathodemon-Nilus, ca și Vishnu-Narayana, Krishna, Buddha, erau de culoare neagră sau albastru-întunecat; iar toți acești zei au o oarecare legătură cu apa. *Krishna* este personificarea adevărului divin și de aceea trupul lui este azuriu; dar, coborând la condiția existenței umane, el este supus ispitei răului și simbolistica indiană îi dedică și culorile albastru-închis și negru. Plutarh spune că Osiris era de culoare neagră, căci apa face întunecate substanțele pe care le îmbibă. Îndărătul acestei explicații populare e ușor de surprins ideea principală, a Zeului care pune haosul în mișcare.

Statuia lui Saturn era din piatră neagră, iar sacerdoții lui erau și ei negri, cu veșminte albastre și inele de fier.

Când regele vizita templul acestei divinități, suita lui era îmbrăcată în albastru- -deschis și negru. Opoziția acestor două culori reprezintă lupta vieții și a morții în starea spirituală și în starea materială, care se *manifestă în timp*; iar Saturn este simbolul Timpului. Templul și statuia lui Mercur erau din piatră albastră; o mână a lui era albă, cealaltă, neagră. Macrobius îi atribuie o aripă albă, iar cealaltă albastră sau, conform altor mitografi, neagră. Asociat negrului, albastrul-deschis este atributul celui care se inițiază, care, prin puterea adevărului, sfărâmă poarta morții spirituale; culoarea albă este mărturia renașterii depline.

Mitul argonauților, având semnificație misterială, povestește despre jertfele aduse Junonei și lui Neptun în Kyanee, în Trecătorile Albastre. Dar Junona- -văzduhul este simbolul adevărului ceresc, iar Neptun-apa – simbolul adevărului natural. Neptun era drapat în verde și i se aduceau ca jertfă tauri negri; albastrul- -deschis era dedicat Junonei. Simboluri de acest fel găsim și în creștinism, și la chinezi, la Lao Tse.

În semnificația sa absolută, azuriul reprezintă adevărul ceresc; ceea ce este adevărat, ceea ce este în sine este veșnic și, invers, ceea ce este trecător este fals. De aceea azuriul era simbolul necesar al veșniciei divine, al *nemuririi* omului și, ca urmare, în mod firesc, a devenit culoare de doliu.

Marele preot egiptean purta pe piept un *safir* „și această podoabă se numea Adevăr, καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα 'Αλήθεια", ne comunică Aelian[933]. Dar, în plus, se știe și că pe această piatră era gravat chipul zeiței Adevărului sau Dreptății, *Thmé*, al cărei nume תם, *ThM*, sau תמה, *ThMH*, înseamnă în evreiește dreptate și adevăr. Marele Preot evreu purta pe piept o piatră care avea aceeași denumire:

Adevăr, Dreptate, תמים, *ThMIM*[934]. Însăși denumirea de safir, ספיר, SPIR sau SPhIR este formată de la rădăcina ספר , *SPR* sau *SPhR*, care înseamnă *a scrie, a vorbi, a slăvi, a lăuda, scrib, scriptură, carte*. Aceste diferite denumiri trimit la *cuvânt*, la rostirea scrisă sau orală, la înțelepciunea lui Dumnezeu, conținută în *Sepher* a evreilor sau în Biblie[935]. În mistere, marele preot egiptean era îmbrăcat în veșminte *albastre* precum cerul, presărate cu stele și strânse cu o cingătoare galbenă. La fel, la Aaron. Această îmbrăcăminte îi desemnează pe păstrătorii *adevărului* veșnic; în ce-i privește pe oameni, după cum s-a mai spus, azuriul este simbolul *nemuririi*. În mormintele egiptene se găsesc o mulțime de figurine și amulete *albastre*. În această culoare trebuie să vedem simbolul sufletului avântat în veșnicie. În China, albastrul-deschis este culoarea *morților*, simbolul sufletelor după moarte, iar roșul îi desemnează pe cei vii.

În simbolistica creștină, Hristos era uneori reprezentat în mormânt cu față *albastră* și înconjurat de dungi *albastre*[936]; unul dintre îngeri era și el pictat cu nimb *albastru-deschis*. În miniaturile unor manuscrise, *albastrul-deschis* simbolizează iarăși moartea[937].

După opinia lui Mone, adeseori Fecioara, după moartea lui Hristos, apare îmbrăcată în *albastru-deschis*; de aceea, remarcă Guigniaut, în Postul Mare preotul se înveșmântează adeseori în albastru-deschis și, înainte de Săptămâna Sfântă, peste imaginile lui Hristos (la catolici) se pune un acoperământ de aceeași culoare[938].

În aceste ritualuri se observă prima treaptă de materializare: simbolul veșniciei divine și al nemuririi omenești devine emblema morții trupești. „Albastrul-deschis, spune La Mothe-Levayer[939], este considerat simbolul morții pe o mare întindere a Orientului, unde doliul se poartă numai albastru-deschis și unde nimeni nu are curajul să apară în fața regilor în veșminte ce sunt un semn atât de trist, la fel cum nimeni, în prezența regilor, nu îndrăznește să rostească cuvântul «moarte», atât de neplăcut."

Aceste obiceiuri ne arată un simbol întru totul materializat. Dar ultima treaptă a întrupării o exprimă limbajul *profan*. Culoarea bolții cerești, azuriul, era, în limbajul divin, simbolul adevărului veșnic; în limbajul sacru – al nemuririi; iar în limbajul popular devine simbolul *fidelității*.

Scarabei din piatră albastră înfrumusețau inelele ostașilor egipteni; există o mulțime în colecțiile de antichități; aceste inele erau simbolurile jurământului de fidelitate pe care îl depuneau ostașii. După opinia lui Horus Apollon[940], scarabeul era simbolul *bărbăției*. Inelul pe care se afla imaginea lui, și pe care ostașii erau obligați să-l poarte, însemna, după părerea lui Aelian[941], că toți luptătorii trebuiau să fie bărbați, adică trebuiau să rămână credincioși jurământului[942]. În heraldică, albastrul-deschis înseamnă neprihănire, legitimitate, fidelitate și, ca urmare, o *reputație demnă*[943].

La Portal, teoria provenienței culorilor din lumină și întuneric este expusă *simbolic*, ca imagine concretă a reprezentărilor religioase și teozofice. Dominând întreaga Antichitate, ea a fost inițial astfel; dar, cum s-a întâmplat și cu alte simboluri religioase, *imaginea* concretă a *cerescului* a devenit de sine stătătoare, a devenit o *schemă a pământescului*. Cu alte cuvinte, ceea ce mai înainte era realitate *reprezentată* a lumii *celeilalte* a devenit acum o noțiune abstractă, auxiliară, a *acestei* lumi, iar ceea ce mai înainte semnifica – adică *limbajul* simbolic, simbolul însuși – a devenit acum realitate semnificată, reprezentare sensibilă. Corelația dintre existența superioară și cea inferioară s-a denaturat, iar simbolul teozofic a degenerat astfel într-o teorie fizică sau psiho-fizică. Așa s-a vulgarizat și s-a

corupt *simbolul însuși*; iar *semnificația*, detașându-se de suportul ei corporal, a devenit un moralism abstract, alipit *alegoric*, adică întâmplător și convențional, unuia sau altuia dintre limbajele sensibile. Iată un exemplu al felului cum a apărut, din descompunerea științei spirituale, știința laică, această fiică rătăcitoare ce nu-și cunoaște mama.

O mostră din această simbolistică religioasă degenerată o găsim la Platon[944], în teoria lui științifică a provenienței culorilor din lumină și întuneric. Ce-i drept, nu este exclusă nici prefăcătoria la Platon, din pricina neinițiaților, cărora nu le pot fi încredințate tainele lumii cerești. Însă chiar dacă este așa, această înclinație către disimularea așa-zis științifică este caracteristică pentru epoca sa: deci condițiile timpului pretindeau tocmai așa ceva. Iar în continuare limbajul pseudoștiințific se transformă definitiv în știință și pierde orice parfum al sensului său superior[945].

Repetându-se în diferite forme de numeroase ori de-a lungul istoriei Antichității și a Evului Mediu, această teorie își găsește ecou la Leonardo da Vinci, și aici, ca întotdeauna, apare în legătură cu observațiile directe ale unui ochi de artist, exersat în privința culorilor.

„Albul, spune Leonardo, îl vom asemui cu lumina, fără de care nu se poate vedea nici o culoare, galbenul – cu pământul, verdele – cu apa, albastrul – cu *văzduhul*, roșul – cu focul și negrul – cu întunericul ce se află deasupra elementului focului, căci acolo nu există nici o natură sau substanță densă de care s-ar putea lovi razele soarelui, luminându-le."[946] „*Albastrul* și *verdele* nu sunt culori elementare în sine. Prima este alcătuită din lumină și întuneric, asemenea sinelii văzduhului, care este alcătuită din culoarea complet neagră și cea complet albă."[947]

Dar, cum se știe, teoria o găsește dezvoltarea cea mai luxuriantă și elaborarea cea mai minuțioasă la Goethe[948]. Nu vom relata aici explicația goetheană a provenienței culorilor din participarea mediilor opace. Ne vom opri doar la explicațiile lui Goethe cu privire la *psihologia culorilor*, adică la efectele generale asupra psihicului, care sunt produse de percepția culorilor. Cu alte cuvinte, vom acorda atenție bazei psihologice a simbolisticii culorilor, căci, desigur, o anumită culoare devine pentru noi *presimțirea* acestei idei, parcă ne îndeamnă spre această idee, insuflându-ne ceva înrudit cu ea.

Toate culorile, atât prin proveniența, cât și prin influența lor, după părerea lui Goethe, se împart în două grupe, *pozitivă* și *negativă*.

„Culorile laturii *pozitive*, *Plusseite*, sunt: galben, roșu-galben (oranj), galben-roșu (miniu, cinabru). Dispoziția pe care o dau este de vioiciune, prospețime, rapiditate."[949] „Culorile laturii *negative*, *Minusseite*, sunt albastrul, roșul-albastru și albastrul-roșu. Dau o senzație alarmantă, sfioasă și contemplativă."[950]

Culoarea galbenă, după părerea lui Goethe, „este cea mai apropiată de lumină"[951] – ca să zicem așa, este prima manifestare a luminii în materie. Dimpotrivă, albastrul este ca o ceață foarte fină, este parcă materia cea mai traversată de lumină[952].

„Așa cum *galbenul* aduce întotdeauna cu sine *lumina*, putem spune că și *albastrul* aduce întotdeauna cu sine ceva *întunecat*."[953] Culoarea albastră e ceva de neînțeles. „Această culoare produce asupra ochiului o acțiune specială și aproape inexprimabilă. Ca și culoare, este energie; numai că se află pe latura negativă și, în puritatea sa superioară, este totodată și un neant excitant. E o anumită contradicție între excitație și calm în privire."[954] Albastrul adâncește realitatea

şi, creând o perspectivă aeriană, parcă spiritualizează ceea ce se vede. „Aşa cum cerul înalt şi munţii îndepărtaţi îi vedem *albaştri*, şi suprafaţa albastră pare a se retrage dinaintea noastră."[955] În culoarea albastră este odihna sufletească. „La fel cum urmărim cu plăcere un obiect atrăgător care trece prin faţa noastră, tot aşa privim cu plăcere ceva albastru, nu pentru că vine spre noi, ci pentru că acel ceva ne atrage spre sine."[956] „Albastrul ne dă senzaţia de frig, amintindu-ne şi de umbră. Noi ştim cum provine din negru."[957] „O cameră tapetată în albastru ni se pare spaţioasă, dar mai degrabă goală şi rece."[958] „Sticla albastră arată obiectele într-o lumină tristă."[959] „E plăcut dacă albastrul este într-o oarecare măsură implicat pozitivului. Culoarea verde a mării este mai degrabă o culoare duioasă, *liebliche*."[960]

Teoria goetheană a culorilor conţinea două aspecte: psihologico-fiziologic şi fizico-filozofic. În dezvoltarea ei ulterioară, aceste aspecte se separă, prea puţin probabil în avantajul teoriei. Latura ei psihologico-fiziologică au adoptat-o fizicianul Thomas Seebeck[961], L. Henning[962] şi, parţial, celebrul fiziolog Johannes Müller[963]; dar cel mai consecvent a încercat să fundamenteze fiziologic teoria goetheană Arthur Schopenhauer[964]. Sub aspect fizico-teoretic, aceeaşi teorie au adoptat-o şi au fundamentat-o Hegel[965] şi, în parte, Schelling[966]. Nu vom aduce în discuţie aceste teorii; vom observa doar că „albastrul, după opinia lui Hegel, corespunde sfiiciunii, expresiei deplinătăţii intelectului şi liniştii sufleteşti, tendinţei sentimentale (în sensul bun, vechi al cuvântului), deoarece are drept principiu bezna care nu produce contrariul"[967]. Însă, oricât de valoroase ar fi în sine aceste fundamentări, pentru scopul nostru, adică pentru elucidarea naturii culorii albastre ca simbol, ele nu oferă nimic esenţial şi de aceea putem îndrăzni să nu le trecem în revistă.

Aşa că ne vom îndrepta atenţia asupra câtorva detalii ale acestei simbolistici.

În legătură cu însuşirile simbolice arătate mai sus şi cu acţiunile directe asupra omului pe care le au aceste culori, devine inteligibilă şi forţa misterioasă atribuită pietrelor preţioase de culoare albastru-deschis, albastru şi violet, deci culori apropiate de albastru. Doar în geme, cei vechi acordau atenţie mai ales culorilor, lucru pe care ni-l dovedeşte însăşi denumirea lor de „piatră nestemată [colorată]", aşa că în culoare trebuie, în primul rând, să căutăm puterea lor misterioasă[968]. Asta se vede din faptul că pietre identice sau aproape identice în toate privinţele, exceptând culorile, au semnificaţii mistice şi simbolice diferite[969]. Dintre pietrele albastre şi albastru-deschis excelează *safirul*. Şi într-adevăr, *safirului albastru-deschis* Evul Mediu îi recunoştea însuşirea de a *potoli* pasiunile şi de aceea puteau să-l poarte preoţii şi toate persoanele dedicate castităţii[970]. La fel, *ametistului* violet i se recunoaştea în Antichitate capacitatea de *a se opune lipsei de luciditate*, atât celei fizice, ca rezultat al băuturii, cât şi celei spirituale; de aici denumirea lui, ἀμεθύστος, de la ἀ şi μεθύω, îmbăt[971].

Piatra *safir*, אֶבֶן־סַפִּיר, *'eben-sapir* – din ceva asemănător, în vedenia lui Iezechiel, era făcut tronul slavei lui Dumnezeu (*Iezechiel*, 1, 26) –, semnifică în vedenie, după toate probabilităţile, tăria cerească, cerul. Dar nu trebuie să ne înşele denumirea acestei pietre: *sappirul* sau *safirul* celor vechi nu e deloc safirul mineralogiei contemporane sau a celei din Evul Mediu, ci mai degrabă *lapislazuli* sau, după opinia unor autori, *turcoaza actuală*[972]. Poate că în legătură cu vedenia lui Iezechiel au început să se utilizeze plăci de *lapislazuli* pentru tronurile bisericeşti, cu aceeaşi semnificaţie ca şi safirul din vedenie; albastrul profund al

acestei pietre seamănă cu culoarea cerului sudic, iar punctele scânteietoare împrăştiate în întregul volum amintesc de stele[973].

De aceea tocmai din această piatră este sculptat globul, pentru grupul din marmură al Sfintei Treimi de pe mormântul Sfântului Ignatie din Roma[974]. Globul albastru desemnează în general sfera cerească, cerul[975]. Aici întâlnim iarăşi semnificaţia principală a albastrului şi albastrului-deschis, cea de simboluri ale *cerului*, şi de aici toate derivatele de care s-a vorbit mai sus. Însă toate aceste semnificaţii derivate, probabil diferite la autori diferiţi şi în epoci diferite, se reunesc foarte limpede în noţiunea de *spiritualitate*. Nu face excepţie nici semnificaţia safirului, indicată de Joannes Geminianus, şi anume *„contemplatio assimilatur saphyro*, contemplaţia este similară safirului", pentru aceasta, după părerea lui Geminianus, existând trei cauze. În primul rând culoarea ceresc-albastră a safirului, *color caeruleus* (apropo, să remarcăm că însuşi cuvântul *caeruleus*, iniţial *caeluleus*, provine de la *caelum*), în al doilea rând că este rar şi scump şi, în al treilea rând, faptul că e lipsit de strălucire, *propter defectum fulgoris*[976]. Contemplaţia cerescului, conform aceluiaşi autor, se mai aseamănă şi cu piatra *zimeth*, tot din trei motive, dintre care primul este iarăşi culoarea ei ceresc-albastră[977].

Deci ancadramentul albastru-deschis al Sofiei înseamnă văzduhul, cerul şi lumea cerească. Totuşi, această remarcă *de ordin general* are nevoie de aprofundare. Căci simbolurile iconografice nu sunt doar embleme, ci şi realităţi mistice; ele nu sunt doar semne vide ale lumii celeilalte, nu sunt formule algebrice ale lumii spirituale, ci şi veşminte şi imagini ale realităţii superioare. De exemplu, coroana cu care sunt reprezentaţi sfinţii nu este numai un titlu pictural de *„sf."* sau *„cv."*, dar şi efigia exemplară a unei însuşiri *reale* pe care o are persoana purtătorului de duh, este efigia iluminării ei autentice. Exact la fel, *inima* pune o întrebare firească, întrebare care, de altfel, pentru *raţiune* nu are o justificare suficientă, imposibil de respins: „Cum să înţelegem ancadramentul turcoaz sau verzui care ne preocupă aici, al Sofiei?".

Da, după toate cele spuse, e clar că acesta reprezintă cerul. Dar oare această culoare azurie şi această culoare turcoaz vor fi fiind alăturate Sofiei din considerente abstracte şi în virtutea unor asociaţii superficiale ale raţiunii, sau o forţă mai constrângătoare a percepţiei vii a făcut ca albastrul-deschis să fie simbolul firesc al Sofiei? A acţionat oare aici un *„pentru că"* raţional sau sursa a fost un direct *„aşa este"*? Căci de obicei provenienţa acestui atribut al Sofiei este reprezentat pe baza următoarei scheme:

„Cerul înseamnă Sofia; cerul este albastru; prin urmare, Sofiei i se poate stabili ca atribut ancadramentul albastru".

Dar se poate ca lucrurile să fi stat cu totul altfel, şi valabilă să fie altă schemă:

„Sofia este Cerul adevărat; în trăirile sofianice este prezentă percepţia albastră; prin urmare, albastrul este simbolul natural al Sofiei şi de aceea şi Cerul, simbolul Sofiei, ne apare albastru".

Mai pe scurt, Sofia nu este reprezentată în ancadrament albastru pentru că cerul este albastru, ci cerul apare albastru pentru că ancadramentul Sofiei este albastru. Aşa cum lumina solară este simbolul natural al Întreitului Ipostas, la fel şi transparentul acoperământ albastru este simbolul natural al Sofiei. Altfel nici nu poate fi: lumea spirituală e mai reală decât lumea pieritoare; şi nu superiorul este determinat de inferior, ci inferiorul de superior, iar

însușirile pământescului nu sunt decât însușirile cerescului, opacizate de păcat și vulgarizate de degradare. Contemplația spirituală, „revelând lucruri invizibile", nu le înveșmântează convențional în acel înveliș imaginar, ci le incarnează într-un trup simbolic potrivit lor, deși adaptat capacității noastre – pământești, umbrite – de cunoaștere. *Contemplările sofianice*, în realitatea lor directă, efectivă, sunt caracterizate tocmai de acest „trup" hieratic-albastru, ceresc.

Astfel, avem relatarea făcută părintelui arhimandrit (ulterior episcop) Iuvenalie de către unul dintre novicii Sihăstriei cu hramul „Nașterea Născătoarei de Dumnezeu" (Kursk), în care i-a povestit o vedenie. Acest novice a văzut *raiul* și acolo, printre altele, era „o mare mulțime de oameni..., toți erau cuprinși de mare încântare și nespusă bucurie. Și plutea acolo un văzduh îmbălsămat, delicat și plăcut, *fiind parcă albastru-deschis la culoare*. Și, susține martorul ocular, mi-a spus unul dintre tineri: «Uite, asta-i odihna *mirenilor*»"[978].

J.G. Bourgeat[979] ne povestește o întâmplare remarcabilă, când, la vârsta de zece ani, i-a fost dat să se afle la hotarul dintre viață și moarte și a avut o viziune atât de clară încât, deși zăcea cu ochii închiși, vedea tot ce se întâmplă împrejur și în camerele de alături, vedea printr-un zid de 25 cm grosime. Cuprins de o suferință inexprimabilă, sufletul lui se chinuia lângă trupul muribund. „Deodată, ne relatează povestitorul, coborând parcă din tavan cu repeziciunea fulgerului, mi s-a arătat în față *o imagine purtătoare de lumină*. Această imagine s-a oprit la marginea patului meu, lângă coloana ce susținea draperiile. Încetul cu încetul, am început să-i deslușesc capul, ale cărui trăsături se conturau cu o claritate uimitoare, în timp ce celelalte părți ale trupului erau acoperite de o *ceață albăstruie*. Observam această apariție mai degrabă uimit decât speriat; dimpotrivă, această persoană sublimă și simpatică mă atrăgea... Duhul a stat tot timpul în fața mea. Pe chipul lui a început să se vadă clar că mă compătimește, simțeam că mă trage acum spre el, dar nu mă puteam desprinde de trupul meu, care mă ținea, mă paraliza, cu toată încordarea voinței mele. Au trecut câteva minute; deodată un *nor violet* a înconjurat vedenia; apoi norul s-a împrăștiat, ridicându-se. Toate acestea s-au întâmplat în deplină lumină – dar această lumină aproape că mă speria." Cam după două luni de la această întâmplare, băiatul s-a însănătoșit și, acasă la o rudă de-a lui, l-a văzut pictat în mărime naturală pe cel care i se arătase în timpul bolii. „Pe chipul lui era aceeași expresie de sfială și bunătate; era îmbrăcat într-o tunică militară bogată." A reieșit că era străbunicul băiatului, Jean Bourgeat.

În ambele cazuri relatate mai sus, viziunea atmosferei spirituale albastre (a acestui văzduh mistic din lumea de apoi) s-a întâmplat în stări excepționale ale întregului organism. Însă, în condițiile unei sensibilități naturale amplificate și cu un antrenament psihometric special, „planul astral" devine permanent vizibil. Nu vom discuta acum despre faptul că această prematură „trezire a simțurilor"[980] nu este de dorit; important e că are loc și atunci devin vizibile învelișuri de lumină sau „aure" care înconjoară toate corpurile. Foarte dezvoltat este acest înveliș lângă trupul omenesc, iar aici culoarea lui este determinată de starea spirituală a purtătorului aurei respective. Conform studiilor lui Leadbeater, prezentate în în cartea sa *Omul vizibil și invizibil*, culoarea *albastră* a aurei dezvăluie *religiozitatea*, iar cea *violet – spiritualitatea*[981]. „Tonurile *albastre* ale culorilor, spune R. Steiner[982], apar la firile *evlavioase*, devotate. Cu cât omul își sacrifică mai mult propriul «eu» pentru servirea unei cauze, cu atât mai pregnante devin

nuanțele albastre. Și aici se întâlnesc două feluri total diferite de oameni. Există naturi cu forță limitată de gândire, suflete pasive, care în torentul evenimentelor universale nu au de aruncat decât «firea lor bună». Aura lor strălucește de o frumoasă lumină albastră. La fel este și aura multor firi religioase, pline de abnegație. Sufletele compătimitoare și cele care-și consacră de bunăvoie viața filantropiei au o asemenea aură. Dacă, pe deasupra, acești oameni sunt și intelectuali, atunci iradierile albastre alternează cu cele verzi sau cea albastră capătă o nuanță verzuie. Însușirea ascetică a sufletelor active, contrar celor pasive, constă în faptul că albăstrimea lor este străbătută, din interior, de culori luminoase. Firile inventive, cu idei fecunde, emană culori luminoase dintr-un fel de centru lăuntric. Acesta se observă în mare măsură la persoanele numite «înțelepte», adică la cele pline de idei fructuoase... Omul inventiv care își utilizează toate gândurile pentru satisfacerea pasiunilor sale senzuale are nuanțe roșu-închis bătând în albastru; iar la cel care-și pune dezinteresat gândurile fecunde în slujba unor scopuri esențiale, predomină culorile roșu-albastru-deschis. Viața în duh, însoțită de devotament nobil și abnegație, se manifestă prin nuanțe roz-roșii sau violet-deschis."

Conform teoriei teozofilor, un studiu mai atent permite să se distingă, în masa aurei, trei aure propriu-zise. *Prima* reflectă influența corpului asupra sufletului; a *doua* – viața independentă a sufletului, care s-a ridicat mai presus de senzualitate; cea de-a *treia* – „puterea pe care a căpătat-o duhul veșnic asupra omului pieritor". În *prima* aură, „frica, spaima față de impresiile sensibile se manifestă prin culori brun-albastru sau cenușiu-albăstrui". În a *doua* aură, „culoarea albastru-deschis este semnul unei înclinații pioase. Pe măsură ce aceasta se apropie de încântarea religioasă, albastrul-deschis trece în violet. Idealismul și atitudinea serioasă față de viață, în sensul superior al acestui cuvânt, le vedem ca o culoare albastru-indigo". În a *treia* aură, „*albastrul-deschis* este semnul abnegației și dorinței de a se sacrifica pentru toți. Dacă această tendință spre sacrificiul de sine devine atât de puternică încât se transformă într-un act ferm de voință, exprimat în servirea efectivă a lumii, atunci albastrul-deschis se luminează până devine violet-deschis"[983].

Aceeași percepție a lumii sofianice, puternică, dar neclară și nefracționară pentru o conștiință neorganizată, le este dată uneori preoților și celor al căror suflet – eliberat de el însuși și larg deschis pentru tot, atât pentru ce este pur, cât și pentru ce este impur – este uneori capabil, în pofida păcătoșeniei sale, să capete, ca pe un dar întâmplător, contemplația lumii celeilalte. Astfel, o coincidență literală cu descrierea raiului pe care am reprodus-o mai sus, o găsim în zugrăvirea Olimpului, sălașul zeilor:

> „...fiica lui Zeus, cea cu ochi limpezi,
> a zburat iar în Olimp, unde, se zice, sălaș
> și-au făcut zeii, unde vântul nu bate, unde ploaia rece nu clipocește,
> unde iarna nu ridică viscole, unde *văzduhul fără nori*
> *e revărsat ca un azur ușor și-i pătruns de dulce strălucire* –
> acolo pentru zei zilele trec în goană în nespuse desfătări"[984].

Dar cel mai important în cazul de față este faptul că acest „*azur ușor, revărsat în văzduhul fără nori*" și „*dulcea strălucire care îl pătrunde*" sunt *adăugiri creatoare ale poetului-traducător*, cu siguranță din *experiență personală*. Cel puțin, originalul grecesc spune simplu:

„...ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα"[985].

La fel şi poezia, uimitoare prin realismul şi sinceritatea ei, datată *28 iunie*, care – neîndoielnic! – descrie cu mare precizie o experienţă vie a poetului:

„Al tău e oare *vălul albastru*,
Soţie, a cărui *răsuflare e Mângâiere*,
vălul care vârfurile pădurii verzi,
merii din livadă
i-a acoperit în faţa privirii muiate
în eterul *senin-lânos* al rugăciunilor,
făcând amiaza să apară împletită
cu *tămâia lunii?*
De-acum se-apropia soarele de zenit
Când s-au desfăcut pleoapele,
care-au uitat lumea, spre vâlceaua
de lacrimi şi speranţă.
Încă se sfia să se înaripeze
cuvântul inimii nespus,
iar în faţa ochilor tineri *se albăstrea*
Bucuria Acoperământului
şi mult timp fumegă minunea apărută
a templului nevăzut
şi *albastrul tămâiei* a acoperit
strălucirea smaraldului"[986].

Poezia reprodusă mai jos este asemănătoare în conţinut, dar „cerul pe pământ", în receptarea descrisă aici, apare printr-o ceaţă violet.

„Dimineţile profunde ale verii reci!
Jumătate de cer e îmbrăcată în focul sidefului.
Depărtările încurajatoare sunt *ceţoase* şi *albastre*.
Unde-i amarul tristeţii? Unde-i greutatea pelinului?
Şi spre inimă fără voie se alintă mâinile.
Sunete supra-lumeşti răsună evlavios.
Ca-ntr-o cupă de vin, în umezeala de foc,
pe fund sunt *ametiste*; în eterul ceresc
e revărsată bucuria ca o opacitate *viorie*.
Merg spre răspântia *grădinii dragi*.
Pete purpurii năpădite de trifoi!
Aici pieirea-i plăcută, nemurirea nu-i grea.
Ce mireasmă de flori şi miere parfumată!
De petalele roze ale gurii îmi lipesc smerit
buzele; şi ştiu Cine în suflet priveşte:
se uită Regina ca o *depărtare viorie*."

Aceeaşi reprezentare despre *albastrul* ţării fericite Chorai le este specifică japonezilor, şi ei chiar o zugrăvesc cu vopsele pe chimonourile de mătase. În rândurile care urmează, scrise de un cunoscător al Japoniei, scriitorul englez Lafcadio Hearn, este dată descrierea acestei ţări albastre a fericirii, iar apoi Hearn încearcă să interpreteze drept Chorai însăşi Japonia, *vechea* Japonie.

Devenit cu desăvârşire japonez după modul de viaţă, de gândire şi simţire, Hearn se pricepe să exprime esenţa mistică a trăirilor japoneze. Şi, cu cel mai profund interes, vedem cum la el ideea de *albastru* se împleteşte cu simţirea *atmosferei sufletelor*, adică cu simţirea a ceva în genul „Marii Fiinţe", relaţie pe care am pomenit-o deja mai sus. Dar să-i dăm cuvântul lui Hearn:

„Viziune *albastră*: înălţimi, înecate în adâncuri, marea şi cerul contopite în *parfumul strălucitor*. Dimineaţă de primăvară.

Numai marea şi cerul – un *infinit albastru*... Dinainte, scântei argintii, care joacă pe încreţiturile mării, şi fire de spumă rotitoare.

Mai departe nu este mişcare, numai culori – *azuriul* gingaş, *cald*, *albastrul văzduhului* contopit cu *albastrul cerului*. Nu există orizont, numai depărtare avântată spre alte depărtări.

Se cască adâncuri fără fund, se avântă în sus înălţimi nemărginite şi cu cât mai sus, cu atât mai profunde devin culorile. Iar în albăstrimea cea mai îndepărtată pluteşte o vedenie uşoară ca o ceaţă: castele cu acoperişuri curbe ca nişte seceri, silueta unei frumuseţi inaccesibile şi străine nouă, luminată de soare, frumoasă ca o amintire...".

Acest tablou se numeşte *Shinkiro*, adică Miraj. „Aceasta este intrarea în Chorai, în lăcaşul păcii, în ţara divinităţii... Există în Chorai multe minuni, multe farmece, dar nici un scriitor chinez nu pomeneşte de ceea ce este aici mai minunat decât toate: văzduhul Choraiului. Asemenea văzduh numai în această ţară fericită există. Şi acolo lumina soarelui e mai albă decât oriunde, nu te orbeşte, e uimitor de clară şi tandră... Nu e văzduhul lunii noastre pieritoare; e uluitor de vechi, atât de vechi încât mă înfior atunci când încerc să-mi imaginez cât e de vechi.

Nu e un amestec de azot şi oxigen, nu este nici chiar aer, ci *duh, e totalitatea sufletelor a trilioane şi quintilioane de generaţii* care au gândit, care au simţit altfel decât noi. Oricine a tras măcar o dată în piept văzduhul Choraiului se pătrunde de freamătul acestor suflete şi ele îi modifică sentimentele, îi modifică noţiunile de timp şi spaţiu, îl obligă să privească aşa cum privesc *ele*, să simtă cu sentimentele *lor*, să gândească cu gândurile *lor*. Această transformare ne învăluie ca o gingaşă visare..."[987]

În mistica naturală, astfel este percepută Sofia şi sofietatea – cu o conştiinţă care, deşi sensibilă şi ospitalieră, nu este totuşi spirituală sau este aproape nespirituală. Dar în trăirile unei inteligenţe purificate şi organizate, acest albastru sofianic, această transparenţă de ametist, această albastră bucurie înmiresmată apar cât se poate de limpede.

Îmi voi permite, ca temă ulterioară de studiu, să fac o afirmaţie, o presupunere care mai trebuie încă să fie verificată, şi anume aceea că dubla castitate a Preacuratei Fecioare Maria (adică atunci când este venerată în Sine, ca *Pururea Fecioară* şi atunci când este venerată ca *Născătoare de Dumnezeu*) este marcată şi la apariţia Ei cu acoperământ şi veşminte de culori diferite. Când apare ca *Pururea Fecioară*, ca şi cea dintâi Călugăriţă[988], ca Ocrotitoare a virginităţii, adică în calitate de *Adevărată Fecioară*, atunci poartă un acoperământ albastru-deschis sau albastru. Iar atunci când apare ca *Născătoare de Dumnezeu*, ca Adevărata Mamă, acoperământul ei este *purpuriu* (culoarea măreţiei şi spiritualităţii împărăteşti) sau *roşu* (culoarea suferinţei şi iubirii înflăcărate).

Cel puţin, în *Viaţa* unuia dintre cei mai remarcabili reprezentanţi ai acestei castităţi organice (pe care hagiograful, fără a-l măguli, îl numeşte „om ceresc" şi „înger pământesc"[989]), deci în *Viaţa* preacuviosului şi de Dumnezeu purtătorului

părintele nostru Atanasie Atonitul, care a trăit în secolul al X-lea, citim că foametea i-a alungat pe toți călugării egumenului Atanasie și că el, rămas singur, răzbit de foame și fără o bucată de pâine, s-a hotărât să părăsească lavra rămasă fără slujitori și să se mute în alt loc. „De dimineață, spune *Viața*, Sf. Atanasie, cu toiagul său de fier, tulburat cu duhul, pășea întristat pe drumul ce duce la Careea. Două ore a tot mers pe acest drum, în cele din urmă a obosit și în clipa când a vrut să se așeze ca să se odihnească, s-a arătat venind spre el *o femeie având pe cap un acoperământ albastru, aerian*. Sf. Atanasie s-a tulburat și, nevenindu-i să-și creadă ochilor, și-a făcut cruce. «De unde să poată exista aici o femeie? și-a zis el. Nici o femeie nu poate pătrunde aici.» Mirat de ceea ce vedea, Sf. Atanasie a pornit spre femeie.

– Unde te duci, Starețule? l-a întrebat cu modestie necunoscuta pe Sf. Atanasie, ajungând în dreptul lui.

Sf. Atanasie a măsurat-o pe necunoscută din cap până-n picioare, a privit-o în ochi și, cuprins de un sentiment involuntar de respect, și-a lăsat capul în jos. Îmbrăcămintea modestă, blânda privire feciorelnică a necunoscutei, vocea ei înduioșătoare, toate acestea arătau că nu e o femeie ca oricare alta." După cum s-a văzut mai apoi, era Însăși Pururea Fecioara Maria, care a promis să rămână pentru totdeauna gospodină-iconomă a lavrei[990].

E greu să ne imaginăm că ceea ce a văzut Sf. Atanasie, „acoperământul albastru transparent" al Preacuratei Fecioare sau, mai degrabă, aura ei albastră, nimbul albastru, micul nor albastru transparent, este ceva întâmplător; în viziunile lumii cerești *nimic* nu e întâmplător, nimic nu este de prisos, nimic nu lipsește – totul are sens. În plus, acest amănunt nu ar fi ajuns în *Viață* dacă însuși Atanasie nu și-ar fi oprit atenția asupra lui. Ca o confirmare a faptului că *albastrul-deschis* îi este propriu Născătoarei de Dumnezeu, putem arăta și că *se obișnuiește* (ceea ce, pentru gustul nostru, pare firesc și indiscutabil) ca slujbele bisericești în zilele dedicate Preacuratei să fie ținute în veșminte *albastre*. Pe baza unei tradiții foarte vechi, Însăși Preacurata Fecioară este reprezentată în veșminte albastre. Astfel, fresca *Închinarea magilor* din catacomba sfinților Petru și Marcellin de pe Via Libicana din Roma (datând din secolul al III-lea) o prezintă pe Maica Domnului într-o tunică albă cu clavuri albastre[991]. În cripta Sfintei Agnes (secolul al IV-lea), Ea este reprezentată ca Mireasă Nenuntită. Chipul Ei e de o noblețe și puritate inexprimabile, ochii – căprui, conform tradiției. Îmbrăcămintea de dedesubt e cafenie (probabil purpuriul s-a decolorat cu timpul), iar straiele de deasupra sunt *albastru-deschis*[992]. La fel, în fresca criptei Sfântului Sixt, Maica Domnului are straiul de dedesubt roșu, iar cel de deasupra – albastru[993]. Restul de mozaic ce reprezenta cândva *Închinarea magilor* (începutul secolului al VIII-lea) din sacristia Bisericii Santa Maria in Cosmodemin din Roma, mutat din vechea bazilică a Sfântului Petru, o reprezintă pe Maica Domnului în veșminte *liliachiu-închis*, peste care are o mantie *albastru-închis*, care îi acoperă capul, umerii și mâinile[994]. Pe o cruce din email din secolul al IX-lea, Maica Domnului este reprezentată cu tunică *albastră* și o mantie scurtă, roșie[995]. Într-una din frescele din catacomba Sfântului Siriac, Maica Domnului este pictată ca Oranta. Veșmântul de dedesubt este de culoare *violet*, iar cel de deasupra este roșu; capul îi este acoperit cu o broboadă albă, peste care mai are una, *albastră*. Această pictură, după opinia lui d'Agencourt, datează din secolele IX-XI[996]. Mozaicul din Capela „Sf. Petru Hrisologul" din Ravenna, mutat aici după restaurarea Bazilicii Ursa și care datează din secolul al X-lea, o reprezintă pe Maica Domnului ca Oranta, îmbrăcată într-un hiton *albastru-deschis* și într-un *maphorion*[997].

În miniatura *Închinarea magilor* din menologul împăratului Vasile al II-lea, care datează din secolul al XI-lea, Maica Domnului este îmbrăcată într-o tunică *albastru-închis*, care o înfășoară din cap până în picioare[998]. Maica Domnului rugându-se, reprezentată în mozaicul de deasupra arcului din dreapta fațadei principale a Bazilicii „Sf. Marcu" din Veneția, este îmbrăcată într-o tunică *albastră* și o mantie *verde*; această imagine datează din secolul al XI-lea[999]. Maica Domnului, cu o tunică la fel, dar cu mantia de culoare violet, este reprezentată și de mozaicul de pe „Zidul de Nezdruncinat" al Catedralei „Sf. Sofia" din Kiev; și acest mozaic datează din secolul al XI-lea[1000]. În imaginea Buna-Vestire din aceeași catedrală, Maica Domnului are tunica și *maphorion*-ul de culoare *albastru-închis*[1001]. Această simbolistică s-a păstrat și în iconografia italiană de mai târziu. Astfel, în icoanele-tablouri ale lui Cimabue (secolul al XIV-lea), ca și în mozaicul lui Tafi, Madona este pictată în veșmânt *albastru-deschis*[1002]. După cum se știe, această tradiție este respectată și în iconografia modernă.

Nu e de mirare că această simbolistică se poate păstra parțial și în alte aspecte ale Maicii Domnului; neintrând în amănunte, fac trimitere măcar la veșmintele *albastru-închis* ale Maicii Îndurerate, *Mater Dolorosa*[1003] etc.

În multe miniaturi vechi, Maica Domnului este iarăși reprezentată în strai *albastru*[1004] sau într-o togă albastră pe deasupra tunicii purpurii – și atunci, se pare, este apropiată intenționat de Iisus Hristos; sau, dimpotrivă, uneori apare cu o tunică albastră sub toga purpurie, manifestându-se intuiția unei analogii cu Dumnezeu-Tatăl[1005]. În iconografia occidentală, în cazul când se dorește să se reprezinte prin Fecioara Maria Împărăteasa Cerului spiritual, această aluzie fină – veșmintele albastre, ușoare – este uneori amplificată până la reprezentarea evidentă a cerului vizibil. Atunci Maica Domnului este reprezentată ca Femeia înveșmântată în soare, cu luna la picioare, având pe cap o coroană din douăsprezece stele. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, această înveșmântare în soare era reprezentată printr-un oval de flacără, printr-o *gloria* de foc ce o înconjura pe Fecioară. Pictorii de mai târziu, adeseori, la cele douăsprezece stele dimprejurul capului, adaugă o mantie *albastru-închis*, presărată cu stele. Uneori aceste veșminte sunt pictate în *verde*, dar iarăși cu stele galbene[1006]. În fine, se întâlnesc și reprezentări ale Maicii Domnului cu mantie *roz*, culoare care amintește aurora. Se înțelege că acesta este și simbolul Împărătesei Cerului[1007].

Însă nici iconografiei ortodoxe nu-i este străină *dezvăluirea* simbolului care ne interesează (culoarea albastră a veșmintelor Maicii Domnului). Uneori, și în iconografia ortodoxă Maica Domnului este pictată în veșminte presărate cu stele. Astfel, în icoana care o reprezintă pe Maica Domnului arătându-i-se cuviosului Serghie de Radonej, Împărăteasa Cerului are mantie purpurie și cizmulițe albe, iar tunica *este albastru-închis, cu stele aurii*. Merită atenție și faptul că Maica Domnului este înconjurată de o „slavă" aurie, ovoidală[1008].

XXV. „Amuleta" lui Pascal

La moartea unuia dintre oamenii cei mai sinceri care au trăit pe pământ (e ușor de ghicit că mă refer la Blaise Pascal), în căptușeala vestonului, *pourpoint*, a fost găsită o mică însemnare, păstrată cu grijă, pe care Condorcet a publicat-o pentru prima oară sub titlul foarte nepotrivit de *„amuletă mistică, amulette mystique"*. Însemnarea datează din perioada sau chiar din momentul *„convertirii"* lui Pascal și reprezintă o profesiune de credință sau, mai precis, o contemplare în rugăciune a unor momente diferite din ascensiunea sa spirituală. Cu privire la această „amuletă" au existat controverse numeroase, însă destul de sterile[1009]. Sterilitatea a fost generată de atitudinea prea simplificatoare și prea simplistă față de acest document, care conține în sine un cheag comprimat de viață și de înțelegere asupra lumii, atât de dens, încât anumite teze par chiar o alcătuire incoerentă. Însă mie mi se pare că ideile pe care le-am dezvoltat în această carte și teoria augmentării tipurilor ne oferă cheia pentru înțelegerea acestei hârtii atât de bogate în conținut și semnificații. Deocamdată, mă limitez la *această* aluzie, pentru ca ulterior să revin la „Amuleta" lui Pascal. Transcriu totuși textul original[1010], pentru că multe vor putea fi înțelese și fără explicații introductive.

„L'an de grâce 1654.

†

Lundi, 23 novembre, jour de St. Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe.
Veille de St. Chrysogone, martyr, et autres.
Depuis environ dix heures et demie du soir jusques envorin minuit et demi,
Feu.
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu de Jésus-Christ
Deum meum et Deum vestrum.
Ton Dieu sera mon Dieu –
Oubli du monde et de tout, hormis Dieu
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Grandeur de l'âme humaine.
Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
Joie, joie, joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé ....
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
Mon Dieu, me quitterez-vous? ....
....
Que je n'en sois pas séparé éternellement.
Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ....

Jésus-Christ ....
Jésus-Christ ....
Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen."

Iată traducerea acestui document, însoțită de câteva observații explicative (culese cu litere mici și puse între paranteze):

†

„Anul de grație 1654.

[Pascal subliniază că trăiește în grație, adică atunci când este posibilă rezolvarea lui ἐποχή. Apropo, este remarcabilă semnificația mistico-aritmetică a anului convertirii: $2^{2^2} = 7$.]

Luni 23 noiembrie, ziua Sfântului Clement, papă și mucenic, și a altora din martirolog.
Ajunul Sfântului Chrysogone martirul, și al altora.
Aproximativ de la ora zece și jumătate seara până la o jumătate de oră după miezul nopții.

[Această precizie a datării ne arată că plinătatea viziunii ce i s-a dezvăluit lui Pascal nu a fost dată de niște visări sau vagi presimțiri, care – ca urmare a inconsistenței lor și a faptului că nu se disting calitativ de conținutul obișnuit al conștiinței – aproape că nu pot fi datate, ci a fost un fenomen precis conturat, deci *nou* calitativ, aflat în *afara* proceselor obișnuite ale conștiinței.]

Foc.

[Se înțelege focul îndoielii, focul lui ἐποχή: în decurs de două ore, Pascal a suferit focul gheenei și de-abia după această probă a inexistenței i s-a dezvăluit Cel Care Este.]

Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov,
Nu al filozofilor și savanților.

[Adevărul este Persoana care Se manifestă istoric, și nu un principiu abstract; cu alte cuvinte, Adevărul nu este obiectual, ci personal.]

Certitudine, Certitudine. Sentiment. Bucurie. Pace.

[În întâlnirea cu Dumnezeul-Adevăr este certitudine și de aceea este rezolvarea lui ἐποχή; tocmai această certitudine dă satisfacerea sentimentului – bucurie și pace, adică Dumnezeu satisface criteriul adevărului.]

Dumnezeul lui Iisus Hristos.

[Dumnezeul lui Iisus Hristos este tocmai Adevărul, Trei în Unul, căci numai Hristos ne-a vestit Treimea.]

Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru.

[Dar Dumnezeul nostru nu este Dumnezeul lui Iisus Hristos, căci eu nu sunt deoființă cu Adevărul, dar Hristos este.]

Dumnezeul Tău va fi Dumnezeul meu –

[Prin Hristos mă voi împărtăși din viața Celui Întreit-Unul, și Adevărul devine Dumnezeul meu.]

Uitarea de lume și de toate, în afară de Dumnezeu.

[Și atunci voi fi „nu din lume", voi uita tot ce-i trecător, mă voi elibera metafizic de lume, voi fi veșnic.]

El se găsește numai pe căile arătate în Evanghelie.

[Calea spre lumina Adevărului este ascetismul, organizarea inimii.]

Măreția inimii omenești.

[Pe calea ascetismului devine perceptibilă latura veșnică a persoanei create, Sofia.]

Părinte drept, lumea pe Tine nu Te-a cunoscut, dar eu Te-am cunoscut.

[Cu înțelepciunea mea, prin care lumea nu și-a cunoscut Tatăl, eu L-am cunoscut, l-am văzut în Domnul nostru Iisus Hristos prin contemplarea ființei mele purificate.]

Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie.

[În cunoașterea lui Dumnezeu prin inima purificată există o bucurie din belșug, o fericire debordantă.]

M-am despărțit de El ....

[Dar revelația ia sfârșit; această bucurie nu este decât o chezășie a celei viitoare, nu-i un sentiment permanent. Bucuria pleacă și apare nedumerirea și nostalgia.]

Pe Mine, izvorul apei celei vii, M-au părăsit.

[E parcă răspunsul lui Dumnezeu la nedumerirea: „Prin asta se explică sentimentul de nostalgie".]

Dumnezeul Meu, oare chiar mă vei părăsi?...
....

[Adică: „*Tu* nu mă vei părăsi, numai de nu Te-aș părăsi eu". De aici, hotărârea:]

Nu mă voi despărți de El în veacul vecilor.

[Printr-un act interior, decid: mă voi atașa de Dumnezeu.]

Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis ....

[Din acest moment începe deja viața conștiinței obișnuite. Se vorbește despre ceea ce trebuie și, în continuare, despre nepotrivirea dintre ceea ce trebuie și ceea ce este.]

Iisus Hristos...
Iisus Hristos...
M-am despărțit de El; am fugit de El, m-am dezis de Cel Răstignit.
Nu mă voi despărți de El niciodată.

El se păstrează numai pe căile arătate în Evanghelie.

[Se hotărăște cum să nu se despartă de Iisus Hristos și, în continuare, sunt arătate modalitățile de organizare a propriei ființe.]

Dezicere totală și dulce.

[Renunțarea la sine, asceza.]

Supunere totală lui Iisus Hristos și îndrumătorului meu.

[Ascultarea față de duhovnic.]

Veșnic în bucurie pentru o zi de asceză pe pământ.

[Ideea binelui viitor:]

Nu voi uita cuvintele Tale. Amin".

Astfel, „amuleta" lui Pascal este un fel de program de sistem religios-filozofic, un ciclu întreg de gânduri care, cu o repeziciune neobișnuită, s-au perindat prin fața conștiinței lui Pascal într-o iluminare care a durat aproximativ două ore. Poate că ale sale *Cugetări asupra religiei* sunt schițe pentru realizarea acestui plan. După cum se știe, notele intrate în *Cugetări* au fost găsite, după moartea lui Pascal, într-o completă dezordine și dispunerea lor obișnuită nu-i aparține autorului, ci primilor editori[1011]. Dar ar fi cazul și timpul să ordonăm aceleași gânduri conform „amuletei" și am curajul să afirm că aici, pe un eventual cercetător îl așteaptă comori bogate și ușor de obținut. Cu acest prilej, amintesc că Pascal a avut o anumită afinitate cu ortodoxia[1012] și că nu degeaba A.S. Homiakov „îl numea adeseori pe Pascal maestrul său". Acest fapt ne impune obligația de a-i acorda o atenție deosebită acestui profund gânditor francez.

XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie" (pentru p. 102)

Atât semnificaţia unui cuvânt, *„sememul"* său, ca şi *cuvântul* pentru exprimarea conceptului respectiv, adică „morfemul" şi „fonemul" conceptului, se schimbă permanent. De aceea este insuficient să urmărim doar istoria *termenului* sau a *conceptului*; ambele sunt necesare. Din păcate, nici conceptul de *antinomie*, care ne preocupă atât de mult în prezenta lucrare, nici termenul *„antinomie"*, pe care îl utilizăm atât de frecvent, nu se pot lăuda că şi-ar cunoaşte genealogia. Şi unul şi celălalt pretind cercetări speciale şi, în momentul de faţă, putem indica doar câteva puncte în ce priveşte căile de dezvoltare a ultimului dintre ele.

Mai întâi de toate, ne vom pronunţa asupra cuvântului *„antinomie"*. Conform definiţiei unanime a tuturor lexicografilor greci, cuvântul ἀντινομία înseamnă *contradicţia unei legi faţă de alta sau faţă de sine*; ἀντινομία este contradicţia internă a legii, însă simpla *încălcare* a legii, παρανομία, sau *absenţa* legii, ἀνομία, nu înseamnă câtuşi de puţin o antinomie. Astfel, după Sophocles[1013], aceasta este un „conflict of laws". Skarlatos[1014] declară că ἀντινομία este ἐναντίοτης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτόν. Antim Gazes[1015] defineşte cuvântul „ἀντινομία" ca „ἐναντίωσις τοῦ νόμου, ὅταν δηλαδὴ καθ᾽ ἑαυτὸν ἀντιφάσκῃ, διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ εἰς τὸν ἐναγόμενον". În neogreacă, sensul cuvântului ἀντινομία devine întru câtva difuz, însemnând deja *„Gesetzwidrigkeit"*, *„Widerspruch"*, adică *fărădelege*, iar ἀντινομικός – *„gesetzwidrig, einander widersprechend"*, adică *ilegal, reciproc contradictoriu*[1016].

Putem afirma cu certitudine că acest cuvânt, de la bun început, a fost termen juridic; în orice caz, foarte timpuriu a fost acaparat de jurişti. M. Fabius Quintilian, la sfârşitul secolului I d.H., îl utilizează ca şi cum ar fi cunoscut de toată lumea: *„Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter omnes artium scriptores constitit in* antinomia *duos esse scripti et voluntatis status"*[1017].

Apoi, Fericitul Augustin[1018], şi el de pregătire juridică, într-una din lucrările de la sfârşitul secolului al IV-lea, defineşte termenul „antinomie" prin *„contetio legum contrariarum"*. În *Codicele* lui Justinian[1019], publicat în anul 534 şi conţinând legislaţia de la Hadrian până în 534, ca şi la scriitori precum Hermogene (173 d.H.), Hierocles (431 d.H.), Plutarh (120 d.H.) şi Iulius Victor (sec. IV d.H.)[1020], se întâlneşte aceeaşi accepţiune a termenului „antinomie" în sensul de lege care se contrazice singură. Se înţelege că derivatele de tipul ἀντινομικῶς şi ἀντινομικός au acelaşi sens[1021].

Însă, deşi era utilizat în mod curent în domeniul juridic, termenul „antinomie" nu a fost folosit mult timp în filozofie. Nu se întâlneşte deloc nici la Platon, nici la Aristotel[1022].

Termenul „antinomie" este utilizat de R. Hoclen (1547-1628), autorul unui *Dicţionar filozofic*, *„pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum"*[1023].

Este prea puţin probabil să-l fi cunoscut filozofia scolastică; în orice caz, cuvântul „antinomie" nu se găseşte în dicţionarele ei de termeni[1024].

De asemenea, în amplul dicţionar de filozofie al lui Chauvin (1640-1725)[1025], apărut în două ediţii la sfârşitul secolului al XVII-lea (1692) şi la începutul secolului al XVIII-lea (1713), nu există cuvântul *„antinomie"*.

Probabil că pentru prima oară îl introduce în teologia naturală Ch. Bonnet (1720-1793)[1026], „antinomia" însemnând aici o contradicţie între două legi *la fel* de juste[1027].

În filozofia propriu-zisă, după toate probabilităţile, acest termen a fost introdus de Kant şi aici apare pentru prima dată în *Critica raţiunii pure*[1028] – 1781, anul când este datată prima ediţie a acestei cărţi, este totodată şi anul de naştere al termenului nostru.

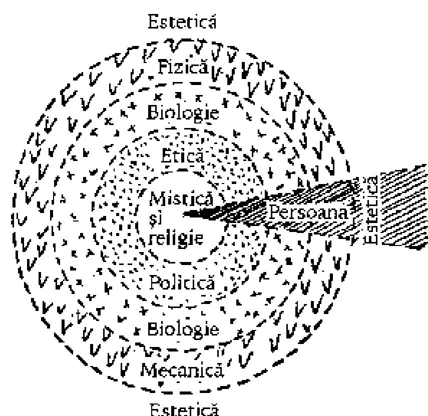
După cum se ştie, Kant a predat *toate* ştiinţele, cu excepţia dreptului. Însă structura gândirii şi a întregii sale firi era profund juridică şi chiar legalistă. În particular, *Critica raţiunii pure* este, în concepţie, mutarea în filozofie a ideii de proces şi chiar a particularităţilor lui de procedură. Nu e greu să ne dăm seama că termenul „antinomie" a ajuns la Kant *direct* din *dreptul roman*, aşa că acest fapt îi rezervă încă o dată lui Kant întâietatea asupra termenului care ne interesează.

Începând cu Kant, situaţia „antinomiei" ca termen s-a consolidat imediat în aşa măsură, iar utilizarea lui s-a răspândit atât de mult, încât studierea istoriei ulterioare a termenului ar fi o întreprindere excesiv de minuţioasă[1029].

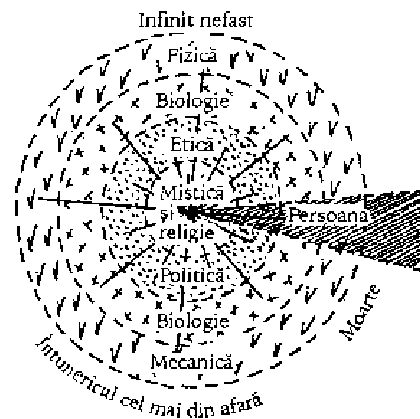
XXVII. Estetism şi religie (pentru pp. 12, 68 etc.)

În textul cărţii s-a repetat de atâtea ori ideea primatului frumosului şi artisticităţii originale, care constituie esenţa ortodoxiei, încât, poate, n-ar fi inutilă delimitarea *acestui* estetism de estetismul, tot *religios*, dezvoltat şi apărat cu înflăcărare de † Konstantin Leontiev[1030]. Îndrăznesc să afirm că, în esenţa lor, aceste două tipuri de estetism nu au nimic în comun, în pofida asemănării lor aparente. Într-adevăr, opiniile lui K.N. Leontiev în legătura cu problema în discuţie pot fi reprezentate pe scurt de propria lui schemă, şi anume[1031]:

Mistica (religia pozitivă în mod deosebit)	Criteriu valabil numai pentru persoane de aceeaşi credinţă, căci nu se poate să-l judeci şi să-l apreciezi pe un creştin în sistemul de valori musulman şi invers.
Etica şi Politica	Numai pentru om.
Biologia (fiziologia omului, animalelor şi plantelor, medicina etc.)	Pentru întreaga lume organică.
Fizica (deci chimia, mecanica etc.) şi Estetica	Pentru *toate*.



Schema estetismului lui K.N. Leontiev



Schema estetismului lui P. Florenski

Astfel, pentru K.N. Leontiev, „esteticitatea" este semnul cel mai *general*; însă, pentru autorul acestei cărţi, este semnul cel mai *profund*. *Acolo*, frumuseţea este doar un înveliş, cel mai exterior dintre straturile „longitudinale" ale existenţei; iar *aici*, nu este unul dintre numeroasele straturi longitudinale, ci o forţă care penetrează *transversal* toate straturile. *Acolo* frumuseţea este cel mai *departe*

de religie, iar *aici* se exprimă cel mai *mult* în religie. *Acolo* concepţia despre viaţă este atee sau aproape atee; pe când *aici*, Dumnezeu este Frumuseţea Supremă şi, împărtăşind-o, totul devine frumos.

La Leontiev, Dumnezeu este centrul *geometric* al sistemului, aproape o abstracţie, în nici un caz Temeiul Viu Unificator; pe când aici, El este *Ens realissimum*. De aceea, în concepţia fără har asupra vieţii pe care o are Leontiev, persoana se alcătuieşte din diferite straturi ale existenţei, pe când, conform concepţiei despre viaţă a autorului acestei cărţi, persoana, cu ajutorul harului divin, asimilează în mod viu şi organic toate straturile existenţei. Totul este frumos în persoană atunci când ea este îndreptată cu faţa către Dumnezeu şi totul este urât atunci când se întoarce cu spatele la Dumnezeu. Şi, în timp ce la Leontiev frumosul este aproape identic gheenei, neființei, morţii, în această carte frumuseţea este Frumuseţe şi este înţeleasă ca Viaţa, Creaţia, Realitatea. Dacă acceptăm condiţionat terminologia lui Leontiev, atunci iată în ce fel de scheme trebuie reprezentat estetismul său fără har şi ateu (prof. V. Zavitnevici îl asimilează chiar cu materialismul[1032]) şi estetismul spiritual şi teoretic din prezenta carte.

XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman (pentru p. 171)

Remarca despre homotipia din alcătuirea corpului uman pe care am făcut-o în text, o vom explica aici cu ajutorul celor șapte tabele care urmează, dintre care primele cinci sunt făcute după dr. Adrien Péladan[1033], iar ultimele două – după Burt G. Wilder[1034]; pe lângă acestea, am putea reproduce o întreagă serie de tabele amănunțite ale dr. Foltz[1035], dar spațiul insuficient ne obligă să ne limităm la a-i cita doar numele. Pe marginea problemei care ne interesează, sunt, de asemenea, instructive opiniile enunțate de către Ocken, Spix și alții[1036].

Cu acest prilej, adăugăm că, după convingerea lui A. Péladan, egiptenii antici cunoșteau deja această lege fundamentală a dualității polare pe care o posedă corpul uman: zeița Neith era reprezentată într-o poză care demonstrează clar corespondența homotipiei dintre organele unui pol și ale celuilalt[1037].

Tabelul 1 – HOMOTIPIA ORGANELOR

Perechi homotipice de organe	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Vezica biliară (? Iléon)	Intestinul subțire
2	Ficatul	Splina și pancreasul
3	Apendicele cecal	Stomacul
4	Intestinul gros	Esofagul
5	Rinichii	Plămânii
6	Glandele suprarenale	Glanda pectorală
7	Ureterele	Bronhiile
8	Vezica urinară și canalul urinar	Traheea
9	Uterul și prostata	Laringele
10	Partea glandurală a colului uterin și a prostatei	Amigdalele
11	Glandele *mucipares* ale organelor genitale	Glandele salivare
12	Ovarele sau *testes*	Tiroida
13	Pubisul (*pili*)	Bărbia (barba)
14	Orificiul urogenital	Gura
15	Clitorisul sau *glans*	Limba
16	Perineul	Buza de sus
17	Anusul	Orificiul nazal

Tabelul 2 – SISTEMUL HOMOTIPIC AL SCHELETULUI

Perechi omoloage de vertebre	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	vertebra coccigiană nr. 5	osul cranian (nazal) nr. 1
2	vertebra coccigiană nr. 4	osul cranian (frontal) nr. 2
3	vertebra coccigiană nr. 3	osul cranian (parietal) nr. 3
4	vertrebra coccigiană nr. 2	osul cranian (occipital) nr. 4
5	vertebra coccigiană nr. 1	vertebra cervicală (atlasul) nr. 1
6	osul sacral nr. 5	vertrebra cervicală (axis) nr. 2
7	osul sacral nr. 4	vertebra cervicală nr. 3
8	osul sacral nr. 3	vertebra cervicală nr. 4
9	osul sacral nr. 2	vertebra cervicală nr. 5
10	osul sacral nr. 1	vertebra cervicală nr. 6
11	vertebra lombară nr. 5	vertebra cervicală nr. 7
12	vertebra lombară nr. 4	vertebra dorsală nr. 1
13	vertebra lombară nr. 3	vertebra dorsală nr. 2
14	vertebra lombară nr. 2	vertebra dorsală nr. 3
15	vertebra lombară nr. 1	vertebra dorsală nr. 4
16	vertebra dorsală nr. 12	vertebra dorsală nr. 5
17	vertebra dorsală nr. 11	vertebra dorsală nr. 6
18	vertebra dorsală nr. 10	vertebra dorsală nr. 7
19	vertebra dorsală nr. 9	vertebra dorsală nr. 8

Tabelul 3 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMULUI MUSCULAR

Perechi de mușchi omologi	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
	Stratul superficial	
1	Mușchiul dorsal mare	Mușchiul trapezoidal
2	Mușchiul dantelat mic inferior	Mușchiul dantelat mic superior
	Stratul de profunzime	
3	Mușchiul sacro-lombar	Mușchiul cervical descendent
4	Mușchiul dorsal lung	Mușchiul cervical transversal
5	Mușchiul transversal spinos	Mușchiul cervical semi-spinos
	Fața anterioară	
6	Mușchiul oblic mare	Mușchiul mare dantelat
7	Mușchiul oblic mic	Mușchii intercostali externi
8	Mușchiul transversal	Mușchii intercostali interni
9	Mușchiul mare drept	Mușchiul presternal

Tabelul 4 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMELOR VASCULARE

Perechi homotipice de sisteme vasculare	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Sistemul vascular supra-diafragmatic	Sistemul vascular sub-diafragmatic
2	Trunchiul arterei brahiocefalice	Artera iliacă primitivă
3	Trunchiul primitiv al carotidei	Artera iliacă internă
4	Trunchiul arterei sub-claviculare	Artera iliacă externă

Tabelul 5 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMELOR NERVOASE

Perechi homotipice de sisteme nervoase	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
	Plexul sacral:	*Plexul brahial:*
1	perechea dorsală nr. 9	perechea dorsală nr. 8
2	perechea dorsală nr. 10	perechea dorsală nr. 7
3	perechea dorsală nr. 11	perechea dorsală nr. 6
4	perechea dorsală nr. 12	perechea dorsală nr. 5
5	perechea lombară nr. 1	perechea dorsală nr. 4
6	perechea lombară nr. 2	perechea dorsală nr. 3
7	perechea lombară nr. 3	perechea dorsală nr. 2
8	perechea lombară nr. 4	perechea dorsală nr. 1
9	perechea lombară nr. 5	perechea cervicală nr. 8
10	perechea sacrală nr. 1	perechea cervicală nr. 7
11	perechea sacrală nr. 2	perechea cervicală nr. 6
12	perechea sacrală nr. 3	perechea cervicală nr. 5
13	perechea sacrală nr. 4	cele 4 ultime perechi sacrale corespund celor 5 prime perechi cervicale şi celor 12 craniene
14	perechea sacrală nr. 5	
15	perechea sacrală nr. 6	

Tabelul 6 – POLARITATEA ÎN PATOLOGIE SAU SIMETRIA ÎN MALADII

Perechi de boli corelative	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Hemoragie intestinală	Hemoragie bucală
2	Inframaţie intestinală	Inflamaţie a esofagului
3	Constricţie organică inflamatorie a intestinelor şi a colonului	Constricţie organică inflamatorie a esofagului
4	Cancer al intestinelor	Cancer al esofagului
etc.	etc.	etc.

Tabelul 7 – POLARITATEA ÎN TERAPEUTICĂ

Perechi de organe corelative terapeutic	Orice medicament acţionează analog asupra organelor homotipice ale:	
1	Polului coccigian	Polului cranian
2	Părţii stângi	Părţii drepte
3	Feţei dorsale	Feţei anterioare

XXIX. Note despre trinitate (pentru p. 37, 140)

Problema *trinităţii* a fost de câteva ori atinsă în text, dar în treacăt, deoarece examinarea ei temeinică ar necesita scrierea unui tratat special. Amânând această întreprindere pentru un moment mai favorabil, vom schiţa câteva raţionamente care să uşureze înţelegerea ideii de trinitate.

1

Am spus mai sus că e fundamental imposibilă deducerea numărului trinitar al Ipostasurilor Divine; însă, în acelaşi timp, s-a făcut o încercare în privinţa acestei deducţii. Deci cum să înţelegem încercarea respectivă? În primul rând, nu ca o deducţie în sensul strict al cuvântului. N-am avut deloc intenţia de a demonstra că pot exista numai *trei* Ipostasuri, nici mai multe, nici mai puţine. Acest număr este un „fapt infinit", care poate fi înţeles doar în lumina pur intelectuală, însă nu poate fi dedus *logic*, căci Dumnezeu este mai presus de logică. Trebuie să ţinem bine minte că numărul „trei" nu este *consecinţa concepţiei* noastre de Dumnezeu, consecinţă extrasă de acolo prin procedeele deducţiei, ci este conţinutul însuşi al trăirii Divinităţii în realitatea Sa supra-raţională. Din *conceptul* de Divinitate nu poate fi dedus numărul „trei"; iar în trăirea noastră, cu inima, a Divinităţii, acest număr este pur şi simplu *dat* ca un element, ca un aspect al faptului infinit. Însă, deoarece acest fapt nu este un simplu fapt, ci un fapt infinit, nici realitatea lui nu este o realitate simplă, oarbă, ci o realitate cu o raţionalitate infinit de profundă, dată de un orizont spiritual infinit[1038].

Atât timp cât faptul infinit nu este dat, nu poate exista necondiţionat nici o anticipare a lui, cu excepţia celei formale, adică aceea că e un fapt şi că este infinit; *a priori* nu putem spune nimic despre el. Dar, atunci când este *deja* dat, putem să-i sesizăm conţinutul şi să-i descoperim raţionalitatea *infinită*. Atunci încercăm să-i scrutăm *sensul*, să aprofundăm ceea ce ştim despre el. Şi întrucât *sensul* lui este infinit, atunci şi înţelegerea de către noi a acestui sens infinit se poate desfăşura infinit[1039], rămânând totuşi infinită în fiecare dintre momentele sale. Tocmai în asta constă raţionalitatea Infinitului, în aceea că, în el, *totul* este raţional şi *totul* este infinit.

A vedea *Lumina* necreată, iată *prima* treaptă a înţelegerii; a *doua* treaptă este a vedea în ea *unitatea multiplă* şi *multiplicitatea unică*; a vedea în această multiplicitate unică multiplicitatea ca *trinitate*, iată ce-a de-a treia treaptă; a înţelege sensul numărului „trei", semnificaţia lui, diferenţa lui spirituală faţă de numerele „doi" şi „patru" etc., aceasta este treapta *următoare* ş.a.m.d.

Însă, iarăşi, nu trebuie să ne închipuim că fiecare nouă treaptă rezultă abstract, se deduce logic, raţional de undeva din afara contemplaţiei înseşi a

Luminii. Fiecare treaptă este doar o descompunere concretă, o demontare, o diferenţiere a ceea ce este conţinut *implicit* în contemplarea[1040] inaccesibilei Lumini a Divinităţii în cele trei Ipostasuri ale Sale. Prin urmare, „deducţia" noastră este doar o nouă modalitate de a exprima ceea ce *a fost deja* exprimat, şi nimic mai mult. Astfel, privind de pe o înălţime în depărtarea albastră, descoperim mereu noi amănunte şi atunci le exprimăm prin exclamaţii de bucurie şi uimire; dar oare putem spune că seria noastră de exclamaţii este „dedusă" din această albastră genune aeriană?

2

În general, numerele sunt imposibil de dedus din orice altceva şi toate tentativele îndreptate spre această deducţie sunt sortite eşecului – în cel mai bun caz, când conduc aparent la ceva, suferă de *petitio principii*. Un număr nu poate fi dedus decât tot dintr-un număr. Şi întrucât cea mai profundă caracteristică a esenţelor este legată tocmai de numere[1041], se impune de la sine concluzia pitagoreico-platoniciană că numerele sunt rădăcinile principale, meta-empirice ale lucrurilor, că sunt un fel de lucruri în sine. În acest sens, iarăşi se impune de la sine concluzia că lucrurile, sub un anumit aspect, sunt fenomenele numerelor absolute, transcendentale. Dar, fără a intra în aceste chestiuni complicate şi subtile, vom spune numai că numărul *trei* (care, în mintea noastră, caracterizează incontestabilitatea Divinităţii) este propriu pentru tot ce posedă o relativă închidere în sine, este propriu tipurilor de existenţă închise în sine. Realmente, numărul trei se manifestă pretutindeni ca o categorie fundamentală a vieţii şi a gândirii.

Noi distingem trei dimensiuni în *spaţiul* care include tot ce este exterior şi care, de aceea, îşi subordonează naturii sale tot ce este exterior. Din perspectivă logico-abstractă, e permis, desigur, să se vorbească oricât despre spaţiile *n*-dimensionale, este permis studiul lor[1042], este permisă utilizarea ulterioară a teoremelor aflate în mecanică, fizică şi în alte domenii ale ştiinţei[1043]. Dar cu toate acestea, spaţiul *n*-dimensional proiectat, conceptul şi spaţiul tridimensional, realitatea obiectivă sunt incomparabile şi nici într-un caz nu se poate vorbi despre ele ca despre ceva omogen. N-are importanţă că se elaborează sau că se vor elabora *percepţii* ale unui spaţiu *n*-dimensional[1044]; oricum va rămâne un abis între acest mediu de viaţă tridimensional, natural şi comun pentru toţi, şi perceperea sofisticată, pe momente, singulară, a celorlalte spaţii. Realitatea spaţială cu care *avem noi de-a face* este *tridimensională*, şi toate lucrurile din acest spaţiu sunt şi ele *tridimensionale*. Să mai adăugăm că toate tentativele, numeroase şi perseverente[1045], de a *deduce* caracterul tridimensional al spaţiului nostru nu au dus la nimic şi, chiar la o examinare sumară a lor, e uşor să ne convingem că ele nu demonstrează această natură *tridimensională* decât *presupunând-o*.

Acelaşi lucru îl putem spune şi despre *timp*. Trecutul, prezentul, viitorul, iată din nou manifestarea *trinităţii* naturii timpului. Şi pentru timp, această trinitate este atât de esenţială, încât nici măcar pe cale abstract-logică nimeni nu a încercat să conceapă un timp cu un număr mai mic sau mai mare de subdiviziuni, cum s-a făcut pentru spaţiu. Totuşi şi aici, pentru timp, tentativele de deducere[1046] a naturii trinitare nu îşi ating scopul, şi caracterul trinitar al timpului este pur şi simplu un dat obiectiv. În orice caz, datul are o importanţă de prim

ordin. Nu numai lumea fizică, ci și lumea psihică este conținută în forma de *timp* și, prin urmare, atât una cât și cealaltă își capătă natura trinitară de la timp. Dacă e așa, atunci, prin intermediul spațiului și timpului, totul este marcat de numărul „trei" și *trinitatea este cea mai generală caracteristică a existenței.*

Dar nu numai marcarea *generală* de către trinitate îi este proprie existenței. *Fiecare* strat al ei, *fiecare* gen al ei posedă și trinitatea sa particulară. Fără să intrăm în detalii, vom remarca doar ceea ce ni se pare mai profund din punct de vedere ontologic. Cele *trei persoane gramaticale*[1047], trei, nici mai multe, nici mai puține, sunt un fenomen comun pentru limbile cele mai diverse și exprimă un fapt fundamental al sociologiei. Se prea poate ca la baza lui să se afle un fapt biologic, întrucât trinitară se prezintă *familia* cea mai simplă: tatăl, mama, copilul. Într-adevăr, întrucât copilul este și sensul familiei, în cazul unui alt copil sau al unei alte soții, avem de-a face cu *altă* triadă, cu *altă* familie. În forma ei simplă, familia se limitează la tată, mamă și copil. Astfel, atât limba, cât și societatea au *la origine* principiul trinității.

Și *persoana* individuală este construită trinitar, căci are trei (și nu alt număr) direcții de activitate vitale: corporală, sufletească și spirituală, iar fiecare mișcare psihică a ei este triplă calitativ, deoarece se raportează la *minte, voință* și *sentiment*. Orice ar spune psihologii împotriva celor trei *facultăți psihice* sau împotriva celor trei forțe, indiscutabil rămâne faptul că toată lumea sesizează diferența esențială dintre minte, voință și sentiment și constată că nu pot fi reduse una la alta. Probabil, înțelegerea lor cea mai potrivită va fi aceea care le consideră cele trei *coordonate* ale proceselor psihice, fiecare proces real fiind în mod necesar caracterizat în toate cele *trei* direcții. Dar, chiar dacă nu ar fi așa, rămâne totuși ceva *triadic* în structura vieții psihice; și acest fapt fundamental al naturii triadice a psihicului, deși, în pofida tuturor eforturilor, este impropriu deducției, rămâne cu toate acestea obligatoriu și indiscutabil[1048].

Aprofundând structura omului, peste tot găsim principiul trinitar, atât în alcătuirea trupului, cât și în viața sufletului său. *Viața rațiunii*, în mișcarea ei dialectică, pulsează în ritmul *tezei, antitezei și sintezei*, iar legea celor trei factori ai dezvoltării dialectice nu se referă numai la rațiune, ci și la sentiment sau voință[1049]. De aici e clar că orice lucrare a rațiunii, sentimentului sau voinței omului – lucrare în care nu este estompat în mod artificial ritmul apariției ei – este ea însăși, inevitabil, marcată de o *divizare triadică*. *Trihotomia* ca procedeu de argumentare, ca manieră de clasificare, ca principiu de sistematizare este prea răspândită[1050] ca s-o putem considera ceva întâmplător; trebuie să presupunem că în ea, încă o dată, se manifestă un caracter trinitar specific sufletului, deși și aici suntem incapabili să deducem această trinitaritate. Dar cea mai mare importanță numărul „trei" o are în *religie*, atât în dogmă, cât și în cult și chiar în ritualurile superstițioase. Sunt greu de găsit expresii suficient de puternice pentru a arăta amploarea pe care a avut-o principiul triadic în universul religiei antice. „Aș vrea, scrie Usener într-un articol dedicat problemei triadelor divine, să încerc a da o idee cât mai clară despre amploarea și importanța acestui mod de a privi lucrurile. Nu am de gând să spun o noutate. Ph. Buttmann a judecat cât se poate de clar acest fenomen, iar Ed. Gerhard a spus că triada divină este punctul în care se întâlnesc aproape toate religiile[1051]. Dar mi se pare oportun ca, pe calea adunării unor semne disparate, să demonstrez că triada divină a fost o concepție antică solid înrădăcinată și de aceea posedă tăria forțelor motrice ale naturii."[1052]

Documentele adunate de Usener și Neidhardt demonstrează neobișnuit de convingător caracterul general pe care îl au reprezentările divinităților-triade[1053]. Usener chiar recunoaște că tendința, larg răspândită „la cea mai mare parte și, poate, la toate popoarele Antichității, de a reprezenta divinitatea sub formă de triadă a acționat cu forța unei legi a naturii"[1054].

La fel, întregul cult al lumii antice este pătruns de principiul *triplei* repetări a ritualului, al *triplei* enunțări a invocațiilor; numărul „trei", ca atare sau sub forma multiplilor săi (adică: 9, 12, 27 etc.), este o caracteristică esențială a tuturor actelor liturgice. Dar, cu toate că s-a demonstrat irefutabil, cu toate că există un număr enorm de fapte care afirmă valoarea universală, în religie, a numărului „trei" („cel mai iubit, după expresia lui Lüttig, dintre numerele semnificative"), încercările de a deduce această importanță din principiile generale ale cunoașterii sau măcar de a explica faptele din punct de vedere cultural-istoric nu duc la nici un rezultat decisiv[1055].

Foarte just, A.I. Sadov insistă asupra caracterului primar al predispoziției pentru triade și vede în ea înclinația vagă, pe care omul o are din naștere, către lumea supra-sensibilă, năzuința lui confuză spre Unicul-Întreit[1056]. Însă această „explicație" nu este decât o renunțare conștientă la explicație, întrucât reduce un fapt al culturii umane, care trebuie explicat, la faptul Trinității Divine, care, indiscutabil, scapă deducției.

Prin urmare, nimeni nu a spus de ce există Trei Ipostasuri divine, de ce nu sunt în alt număr. Caracterul neîntâmplător al acestui număr, rațiunea lui interioară se simte în suflet, dar nu există cuvinte care să exprime sentimentul. În orice caz, nu putem considera reușite nenumăratele tentative de a deduce Întreitul Ipostas al Divinității[1057]. Drept consolare și învățătură să le slujească filozofilor faptul că nu au putut deduce și nici măcar explica numărul de dimensiuni ale spațiului, numărul de subdiviziuni ale timpului, numărul persoanelor gramaticale, numărul membrilor familiei primare, numărul straturilor activității umane vitale, numărul de coordonate ale psihicului etc. Și asta încă nu-i tot. Se simte că există o legătură profundă între toate aceste trinități, dar n-o putem exprima, deoarece scapă mereu comprehensiunii chiar în momentul când vrei să țintuiești într-un cuvânt relația aproape găsită.

Majoritatea zdrobitoare a filozofilor și acei dintre Sfinții Părinți care, asemenea Fericitului Augustin[1058], au fost implicați în gândirea filozofică, s-au ocupat de această problemă. Și ce ne-au dat? Niște analogii îndărătul cărora, iarăși, *se simte* doar o înrudire mai profundă, doar un simulacru; într-un cuvânt, în loc să explice ceea ce voiau să explice, au amplificat la nesfârșit ceea ce era de explicat, arătând că aceeași dificultate este conținută încă într-un număr infinit de obiecte ale gândirii.

XXX. Principalele semne şi cele mai simple formule ale logisticii (pentru informare)

Semne:

. : ⁝	semne care înlocuiesc parantezele (în algebră)
p, q, r,...	semne de judecată (propoziţie)
a, b, c,...	semne ale conceptelor (claselor)
x, y, z,...	semne ale indivizilor
$\supset$	semnul includerii (al implicaţiei în propoziţii şi al incluziunii în cazul claselor)
$=$	semnul de echivalenţă
$\cap$	semnul înmulţirii logice sau al conjuncţiei
$\cup$	semnul adiţiunii logice sau al alternativităţii
V	semnul adevărului
Λ	semnul falsului
–	semnul negaţiei
ɜ	semnul operatorului care stabileşte corespondenţa unei clase cu o propoziţie
ε	semnul operatorului care stabileşte apartenenţa unui individ la o clasă (ἐστί)
ι	semnul clasei singulare
℩	semnul unui individ care aparţine unei clase singulare
≡	semnul identităţii numerice
∃	semnul existenţei reale
R	semnul relaţiei binare (între doi membri)
˘R	semnul relaţiei R răsturnate
*	semnul înmulţirii relative a relaţiilor
$\cap$	semnul înmulţirii logice a relaţiilor
φx, ψx,...	semne ale funcţiilor logice

Formule:

$p \supset q$ acelaşi lucru ca şi $-q \supset -p$ sau $\Lambda \,.\cap.\, p \cap -q$ sau $-p \cup q$ (I')
$a \supset b$ — $-b \supset -a$ — $\Lambda \,.\cap.\, a \cap -b$ — $-a \cup b$ (I'')

$p \cap q \,.\supset.\, p$ (II') (legea simplificării)
$a \cap b \,.\supset.\, a$ (II'')

$p \supset q \,.\cap.\, p \supset r :\supset: p \,.\supset.\, q \cap r$ (III') (legea compunerii)
$a \supset b \,.\cap.\, a \supset c :\supset: a \,.\supset.\, b \cap c$ (III'')

$p \supset q \,.\cap.\, q \supset r :\supset: p \supset r$ (IV') (legea silogismului)
$a \supset b \,.\cap.\, b \supset c :\supset: a \supset c$ (IV'')

$p = q :\supset: p \supset q \,.\cap.\, q \supset p$ (V') (definiţia echivalenţei)
$a = b :\supset: a \supset b \,.\cap.\, b \supset a$ (V'')

$p \cap q \,.=.\, q \cap p$ (VI') (comutativitatea înmulţirii logice)
$a \cap b \,.=.\, b \cap a$ (VI'')

$p \cup q \,.=.\, q \cup p$ (VII') (comutativitatea adunării logice)
$a \cup b \,.=.\, b \cup a$ (VII'')

„Dacă implicaţia $p \supset q$ este adevărată şi dacă ipoteza p este adevărată, atunci este adevărată şi teza q şi poate fi afirmată separat" (VIII) (principiul deducţiei).

„Într-o formulă generală, în locul unui termen general sau nedeterminat se poate întotdeauna substitui un termen particular sau individual" (IX) (principiul substituţiei).

$p \cap (q \cap r) \,.=.\, (p \cap q) \cap r$ (X) (combinativitatea înmulţirii logice)
$a \cap (b \cap c) \,.=.\, (a \cap b) \cap c$ (X')

$p \cup (q \cup r) \,.=.\, (p \cup q) \cup r$ (XI) (combinativitatea adunării logice)
$a \cup (b \cup c) \,.=.\, (a \cup b) \cup c$ (XI')

$\Lambda \supset x$ (XII) (definiţia falsului: „falsul include totul")
pentru toate valorile lui x
$x \supset V$ (XIII) (definiţia adevărului: „adevărul este implicat în tot")

$p \cap -p = \Lambda$ (XIV) (principiul contradicţiei)
$a \cap -a = \Lambda$ (XIV')

$p \cup -p = V$ (XV) (principiul terţului exclus)
$a \cup -a = V$ (XV')

Formulele (XIV) şi (XV) definesc împreună „negativul", adică pe $-p$, $-a$, aşa că putem scrie:

$p \cap x = \Lambda \,.\, p \cup x = V :\supset: x = -p$ (XVI) (principiul negativului)
$a \cap x = \Lambda \,.\, a \cup x = V :\supset: x = -a$ (XVI')

$p \supset q \,.\supset.\, -q \supset -p$ (XVII) (principiul contrapoziţiei)
$a \supset b \,.\supset.\, -b \supset -a$ (XVII')

$-(-p) = p$ (XVIII) (legea dublei negaţii)
$-(-a) = a$ (XVIII')

$p = (p = V)\ -p = (-p = \Lambda)$ (XIX) (legea asertării)
$a = (a = V)\ -a = (-a = \Lambda)$ (XIX')

$p \,.\supset.\, q \supset r := : p \cap q \supset r$ (XX) (principiul importării; dacă permutăm partea dreaptă şi stângă a acestor ecuaţii, obţinem principiul exportării)
$a \,.\supset.\, b \supset c := : a \cap b \supset c$ (XX')

p ⊃ q . = . –p ∪ q (XXI)
a ⊃ b . = . a ∪ b (XXI') (reducerea implicației la o alternativă)

x ϶ φ x (XXII) (clasa de indivizi x care satisfac funcția logică φ x, adică o transformă într-o propoziție)

φ x = ψ x : ⊃ : x ϶ φ x . = . x ϶ ψ x (XXIII) [axioma: „dacă două funcții logice φ x și ψ x sunt echivalente, clasele corespondente sunt egale (identice)"]

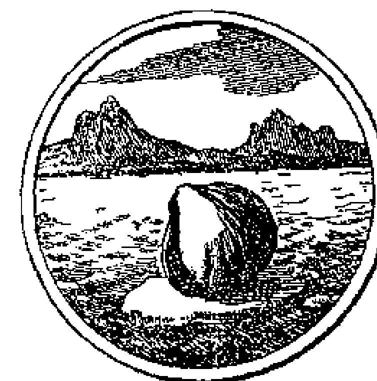
k ε a (XXIV) (individul k aparține clasei a, „este a")

k ε (x ϶ φ x) = φ k (XXV)
x ϶ (x ε a) = a (XXVI)

a ⊃ b : = : x ε a . ⊃ . x ε b (XXVII) („a spune că clasa a este conținută în clasa b înseamnă prin definiție a spune că «x este a» implică pe «x este b»")

a = b : = : x ε a . = . x ε b (XXVIII)
a = b : = : a ⊃ b . b ⊃ a (XXIX).

Note și scurte comentarii



Ne te quaesiveris extra. Nu te căuta din afară

În această secțiune sunt conținute trei tipuri de note.

Unele dintre ele dau coordonatele exacte ale citatelor inserate în text. Altele au menirea de a completa, explica și îmbogăți tezele cărții cu amănunte colaterale. În sfârșit, notele de al treilea tip servesc drept îndreptar bibliografic pentru cititorul care va dori să examineze independent una sau alta dintre chestiunile luate în discuție de această carte. Amintindu-mi mereu de caracterul *general accesibil* al întregii lucrări, m-am străduit tot timpul ca în aceste adnotări, ca să zicem așa, „extinse" să fac trimiteri la lucrări rusești, în primul rând pentru faptul că bibliografia rusă este relativ puțin studiată, în timp ce pentru cea străină există numeroase îndreptare; în al doilea rând, deoarece cărțile indicate de mine, după limbă și locul editării, sunt mai accesibile cititorului mediu. Totuși, nici prin gând nu mi-a trecut să alerg după exhaustivitatea referințelor: sunt menționate doar unele cărți din care cititorul își va face o idee *aproximativă* despre bibliografia subiectului tratat.

Dar, în ce privește literatura patristică și a filozofilor clasici, dând titlurile operelor lor în rusește, am găsit de cuviință să mă mulțumesc cu referința la original, mai ales că, apelând la indicațiile date, pasajele corespondente pot fi găsite fără dificultate în traducerile rusești.

I. Către cititor

1. Așa se numeau milioanele în Rusia în vechime, în „numărul mic", adică în primul sistem de calcul, sau bilioanele de milioane, adică 10^{18} în „numărul mare", deci în al doilea sistem de calcul, care se întrebuința „dacă era nevoie să se facă o socoteală sau o numărătoare mare". V.: V.V. Bobînin, *Studii de istorie a dezvoltării științelor fizico-matematice în Rusia. Studiul III* (*Științele fizico-matematice în prezent și în trecut*, vol. I, 1885, N° 3, p. 229). V. și: P.A. Florenski, *Despre simbolurile infinitului* (*Calea Nouă*, 1904, sept., pp. 191-192).

„Din cărțile vechi care se păstrează în biblioteca mănăstirii din Solovki, se constată că *prima puzderie* însemna cantitatea egală cu 100.000, *două puzderii* – 200.000 etc., *primul legheon* – 1.000.000, iar *primul leard* – un bilion. *Corbul* (*voron*) însemna cândva în Rusia un trilion" (P. Schein, *Completări și observații la „Dicționarul explicativ al lui Dal"*, p. 45, 1873, art. „puzderie", în *Culegerea Departamentului pentru limba rusă și dicționar al Academiei Imperiale de Știință*, t. X, N° 8, cu trimitere la: F. Lehner, *Credința Mării Albe*, în *Buletinul de științe naturale*, 1855, N° 12, p. 607).

2. Despre faptul că viața nu este accesibilă rațiunii discutau mulți, asupra acestui punct de vedere insistau la noi mai ales slavofilii, în special A.S. Homiakov și I.V. Kireevski, iar dintre slavofilii mai recenți D.A. Homiakov. Cred că cititorul nu va întârzia să remarce strânsa apropiere dintre ideile slavofile și cele din această carte. Însă caracterul supra-rațional al vieții spirituale, ζωή, despre care vorbeau slavofilii și pe care se întemeiază actuala lucrare, nu trebuie confundat cu caracterul irațional al vieții naturale ca fenomen biologic, βίος. Că această viață, βίος, este inaccesibilă normelor rațiunii, deci că *„la vie deborde l'intelligence"*, susținea la timpul său cu insistență Goethe, iar în prezent același lucru îl susțin viguros și detaliat Bergson și William Stern.

V.: Henri Bergson, *Materie și memorie. Studiu al relației dintre trup și spirit*, trad. din fr. de A. Bauler, Sankt-Petersburg, 1911. – *Idem*, *Timpul și libertatea voinței* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), trad. de S.I. Gessen (are în anexă articolul „Introducere în

metafizică", trad. de Margarita Grünwald, editura revistei *Gândirea rusă*, Moscova, 1910). – *Idem*, *L'Évolution créatrice*, Paris, 1907 (versiunea rusă, nu prea reuşită, a acestei cărţi: Henri Bergson, *Evoluţia creatoare*, trad. de M. Bulgakov după ed. a 3-a fr., Moscova, 1909).

Despre Bergson, v.: I. Kroner, *Filozofia evoluţiei creatoare (H. Bergson)*, în periodicul anual *Logos*, ediţia rusă, vol. I, Moscova, 1910, pp. 86-117. – B.N. Bobînin, *Filozofia lui Bergson*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, anul XXII (1911), vol. 108 (III), mai-iunie şi vol. 109 (IV). – H. Prager, *Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung*, în *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. 16, Hft. 3, 1911. – Le Dantec, *Cunoaştere şi conştiinţă*, trad. de Bazarov, Sankt-Petersburg, 1911. – W. Stern, *Person und Sache*, Bd. I, Leipzig, 1906. – *Idem*, *Despre filozofia deosebirilor individuale. Esenţa, problemele şi metodele psihologiei diferenţiale*, în *Buletin informativ de psihologie, criminologie, antropologie şi hipnotism*, 1905, N° 7, pp. 217-241.

Despre Stern, v.: S.L. Frank, *Persoana şi obiectul (Fundamentarea filozofică a vitalismului)*, în culegerea: *S.L. Frank, Filozofia şi viaţa. Studii şi schiţe de filozofie a culturii*, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 164-217.

Pentru iniţierea în opiniile lui Goethe, pe lângă opera lui (în special ediţia de la Stuttgart-Tübingen din 1840), v.: Max Heynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig, 428 SS. (aici, în partea a II-a, la pp. 111-417, sunt adunate cele mai importante fragmente din operele în proză ale lui Goethe, caracteristice pentru concepţia lui despre viaţă). – H. Siebeck, *Goethe als Denker*, 2-te Auflage, 1905, 247 SS.; Ch. Schrempf, *Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1-te Teil, 1905; 2-te Teil, 1906. – Belşovski, *Goethe, viaţa şi operele lui*, sub red. lui Weinberg, 2 vol., 1904-1908. – Lewis, *Viaţa lui W. Goethe*, trad. sub red. lui Nevedomski, 1867, 2 părţi.

II. Scrisoarea I: *Cele două lumi*

3. Euripide, *Medeea*, actul 3, scena 10, cuvintele corifeului (în vol. *Teatrul lui Euripide*, trad. de I.F. Annenski, t. I, Sankt-Petersburg, 1907, p. 177). Adevărul, după definiţia lui Nicolaus Cusanus, este „*intelligibilitas omnis intelligibilis*", adică „posibilitatea de înţelegere a tot ce poate fi înţeles", „înţelepciunea a tot ce este înţelept", „inteligenţa a tot ce este inteligent" (Nicolaus de Cusa, *Opera*, Basil., 1565, t. I, p. 89b). Iar după Fericitul Augustin, Dumnezeu este primul adevăr, „*stabilis Veritas*, Adevărul stabil, nemişcat" (Fericitul Augustin, *Confesiuni*, XI, 10; P.L. XXXVII; *cf*. *De Trinitate*, 8; P.L. XLII, col. 948-950).

4. În *Matei* 11, se prezintă contrastul între cunoaşterea, ca să spunem aşa, prin muncă şi cunoaşterea spirituală. Ioan Botezătorul este comparat cu poporul; el, cel mai mare dintre oameni, cu toate faptele sale, nu poate ocupa în Împărăţia Cerurilor nici măcar cel din urmă loc; iar poporului i se dau semne care nu numai că îi arată calea spre Împărăţie, ci chiar aproape îl constrâng să o urmeze. Şi dacă, cu toate circumstanţele nefavorabile, Ioan Botezătorul crede totuşi în Iisus Hristos, iar poporul rămâne în necredinţă, cu alte cuvinte, dacă Ioan Botezătorul are totuşi o viziune duhovnicească, iar poporul persistă în orbire, aceasta serveşte pentru cea mai drastică blamare a orbilor spirituali. Schematic, această paralelă poate fi înfăţişată astfel:

Ioan Botezătorul:	*Poporul (oraşele Apostolilor)*:
De-abia a auzit despre faptele lui Hristos şi a simţit ceva, se şi grăbeşte să se intereseze. Doar întreabă, pregătit fiind pentru credinţă. Ioan-ascetul trăieşte în pustie, nu şovăie când îl ispitesc patimile, umblă în haine nu tocmai moi. El este cel mai mare dintre oameni. Şi totuşi, el este mai puţin decât poate fi orice om din popor, cel mai neînsemnat. Aşa de greu a fost înainte de Hristos.	El a văzut cu ochii lui multă putere, dar rămâne nesimţitor şi nu se căieşte. Pur şi simplu nu crede, deşi lucrurile sunt limpezi. Poporul are parte de satisfacţie în toate, dar nu este mulţumit cu nimic. E răsfăţat, dar nu este mulţumit cu nimic. Şi totuşi, fiecare dintre aceşti orbi, dacă îşi va recăpăta vederea, va fi mai mare decât Ioan, cel mai mare. Aşa de uşor este o dată cu Hristos.

III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala*

5. Vl.S. Soloviov, *Critica principiilor abstracte* (1878-1880), XLII (*Opere*, vol. II, Sankt-Petersburg, p. 282). „La întrebarea: «Ce este adevărul?» noi răspundem: 1) Adevărul este existenţa sau ceea ce este; dar noi spunem despre multe lucruri că «există»; însă foarte multe lucruri nu pot fi adevăr prin ele însele, pentru că... Aşadar, existenţa 2) în calitate de adevăr nu este pluralitate, ci *unitate*... Unitatea, ca adevăr, nu poate avea pluralitate în afara ei, adică nu poate fi o unitate pur negativă, ci trebuie să fie o unitate pozitivă, adică trebuie să aibă o pluralitate nu în afară de sine, ci în sine, sau să fie o unitate a pluralităţii; dar fiindcă pluralul conţinut în unitate sau multiplul în unul este *totul*, rezultă că unitatea pozitivă sau adevărată este cea care conţine în sine totul sau care există ca *unitatea totului*. Deci 3) adevărata existenţă, fiind una împreună cu celelalte, tocmai prin aceasta ea este *totul*, mai exact, conţine în sine totul, sau adevărata existenţă este ceea ce există universal. În felul acesta, o completă definire a adevărului se exprimă în trei atribute: *ceea ce este, unitate şi universal*... Adevărul este *ceea ce este unitate universală*. Altfel nu putem concepe adevărul; dacă am elimina unul dintre aceşti trei termeni, am nimici noţiunea însăşi de adevăr... Putem concepe adevărul numai drept ceea ce este unitate universală şi, când este vorba despre adevăr, atunci vorbim numai despre aceasta, despre ceea ce este unitate universală" (*ib*., pp. 281-282). „Ideea de unitate universală trebuie să fie definiţia proprie a fiinţei centrale unice" (Vl.S. Soloviov, *Curs despre Dumnezeu-omenire*, 1877-1881, V, în *Opere*, vol. III, p. 64). „Adevărul constă cu siguranţă în faptul că principiul Divinităţii... nu este numai de unitate, ci şi de totalitate, nu este numai o fiinţă individuală, ci şi una atotcuprinzătoare, nu e numai ceea ce este, ci şi esenţa" (*ib*., p. 67). „Ceea ce este ca atare sau principiul primordial absolut este ceea ce are în sine forţa pozitivă a existenţei, dar fiindcă posesorul este preexistent şi mai mai presus decât ceea ce posedă, atunci principiul prim absolut ar trebui să fie numit, mai exact, *supraexistenţă* sau chiar *supraputere*. Este evident că acest principiu prim este în sine perfect unic; el nu poate reprezenta nici pluralitatea particulară, nici generalitatea singulară..." (Vl.S. Soloviov, *Principiile filozofice ale cunoaşterii integrale*, 1877, III, *Opere*, vol. I, p. 307). „Semantic, absolutul (*absolutum*, de la *absolvere*) înseamnă în primul rând ceva la care se renunţă, ceva eliberat şi, în al doilea rând, ceva isprăvit, terminat, complet, integral... În primul sens se defineşte drept ceva eliberat de totul, ca unitate absolută; în cel de-al doilea sens, se defineşte... ca posedând totul... Ambele sensuri la un loc definesc absolutul ca ἓν καὶ πᾶν" (*ib*., IV, p. 318). „Este unitate şi unitate. Există o unitate negativă, izolată şi sterilă, care se limitează la excluderea oricărei pluralităţi. Ea reprezintă o simplă negare... (şi) poate fi definită ca unitate *rea*. Dar există şi unitatea adevărată, care nu se opune pluralităţii, care n-o exclude, dar care, posedându-şi cu calm superioritatea care îi este proprie, îşi domină opusul şi îl subordonează legilor sale. Unitatea rea este vid şi neant; adevărată este existenţa unică, atotcuprinzătoare. Această unitate pozitivă şi fecundă, ridicându-se deasupra oricărei realităţi limitate şi multiple, rămâne în permanenţă ceea ce este şi cuprinde în sine, determină şi scoate la iveală forţele vii, cauzele uniforme şi calităţile diverse a tot ce există. Cu mărturisirea acestei unităţi desăvârşite care produce şi cuprinde totul începe chiar Simbolul Credinţei Creştine: «*Într-unul Dumnezeu*, Tatăl Atotţiitorul (παντοκράτορα)...». Adevărul este unic şi unul în sensul că nu pot exista două adevăruri absolut independente unul de altul şi cu atât mai puţin două adevăruri care să se opună reciproc. Dar tocmai în virtutea acestei unităţi, adevărul unic existent, neadmiţând în sine nici o limitare, nici o arbitrarietate şi exclusivitate, nu poate fi particular şi parţial şi de aceea trebuie să cuprindă într-un sistem logic toate fundamentările a tot ce există, trebuie să fie suficient pentru a explica totul" (Vl.S. Soloviov, *Rusia şi Biserica Universală*, 1889, trad. din fr. de G.A. Racinski, cartea a III-a, cap. I, Editura Calea, Moscova, 1911, pp. 303-305).

Aceste fragmente, citate aproape la întâmplare din diferite lucrări ale lui Vl.S. Soloviov, arată cât de solidă era la el înţelegerea adevărului ca existenţă unică şi universală. Cu siguranţă, cele mai multe opere ale sale nu sunt consacrate decât elaborării multilaterale

a acestei noțiuni de *unitate universală*. Dar, folosind în text și definițiile lui Soloviov, trebuie să menționăm rezerva noastră față de ele și faptul că le considerăm numai din punct de vedere *formal*, fără a include și interpretarea lui Soloviov; drept dovadă servește întreaga noastră lucrare, care, prin spiritul ei antinomic, se opune filozofiei conciliatoare a lui Soloviov. O parte a bibliografiei despre Soloviov cititorul o poate găsi în culegerea *Despre Vl. Soloviov*, Editura Calea, Moscova, 1911. V. completări și amendamente în nota bibliografică: G.V. Florovski, *Cărți noi despre Vladimir Soloviov*, Buletinul Societății Bibliografice din Odessa, fasc. 7, Odessa, 1912. Dar, la rândul lor, aceste completări au nevoie de alte completări. Astfel, de pildă, nu este indicată cartea lui Michel d'Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris, 1911 (Bibliothèque Slave de Bruxelles, série A). Aici, la pp. XIV-XVI, este o bibliografie interesantă pentru ruși, mai ales în ce privește lucrările din străinătate despre Vl.S. Soloviov.

6. „*Ego autem dico, quod... potest accipi veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam ipsa res in suo esse cognito importat ad se ipsum in sua reali existentia extra... sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra*" (*Commentaria Gratidei Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem* [sic]. Venet. 1493, I, Dist. 19, qu. 1 f. CXXVII r. B. Cit. după: Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Dritter Bd., Leipzig, 1867, S. 318, nota 691).

7. N.V. Goreaev, *Dicționar etimologic comparat al limbii ruse*, Tiflis, 1896, p. 124.

8. Vl.I. Dal, *Dicționar explicativ al limbii velicoruse vii*, ed. a 3-a, sub red. lui I.A. Beaudouin de Courtenay, Sankt-Petersburg și Moscova, 1904, vol. II, col. 140 (p. 673 în prima ediție).

9. Franz Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen*, Viena, 1886, S. 105.

10. (Stan. Pav.) Mikuțki, *Materiale pentru dicționarul etimologic și explicativ al limbii ruse și al tuturor dialectelor slave*, fasc. I, Varșovia, 1880, p. 47/13.

11. Feodor Șimkevici, *Dicționar etimologic al limbii ruse în comparație cu cele mai importante dialecte slave și cu douăzeci și patru de limbi străine*, I, Sankt-Petersburg, 1842, p. 91.

12. A. Fomin, negustor din Arhanghelsk, *Listă de cuvinte și expresii din rămășițele vechii limbi ruse din regiunea Dvinei, adunate și tălcuite după modul actual al evoluției* (*Lucrări noi lunare*, 1787, XI, mai, pp. 83-84; reprodus în: *Trecutul viu*, an 10, fasc. III, 1900, varia, p. 448). V. și: Miklosich, *op. cit.*, S. 105, *jes, ist, istov, istov'n*; *qui verus est, verus*.

13. Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*. Vierter Auflage, Leipzig, 1873, S. 378, N° 564. – Walther Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 85. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1909, pp. 226-227. – N.V. Goreaev, *op. cit.* (v. nota 7), p. 104.

14. Georg Curtius, *op. cit.* (n. 13), SS. 378-379, N° 564. V. și: D.N. Ovsianniko-Kulikovski, *Studii de știința limbii* (*Gândirea rusă*, 1896, XII, partea a II-a, p. 21).

15. E. Renan, *L'Origine du langage*, 4[e] éd., p. 129; trad. rusă: *Originea limbii* (în *Opere*, sub red. lui Mihailov, vol. VI), p. 43.

Aceeași explicație o dădea acestor cuvinte și Gv. Cesenius (*Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, Lipsiae, 1835, vol. I/2, p. 370: הָוָה; pp. 372-375: הָיָה; pp. 362-363: הָבַל).

Cesenius presupune că sunetele inițiale din verbul הָבַל, precum și din הֶבֶל, și anume: הב, הו, או, הב, אב, cuprind onomatopeea respirației; de aceea poate fi stabilit un paralelism între rădăcinile semitice și câteva dintre cele indoeuropene (v. detalii la p. 303). Este semnificativ faptul că această rădăcină a respirației primește și sensul de *suspin*, dorință și dragoste.

16. G. Curtius, *op. cit.* (n. 13), S. 379.

17. Despre această trăsătură generală a filozofiei ruse, v.: I.V. Kireevski, *Opere complete*, sub red. lui M. Gerschenzon, Ed. Calea, Moscova, 1911. – A.I. Vvedenski, *Despre sarcinile filozofiei contemporane, în legătură cu posibilitatea și direcția filozofiei originale ruse* (*Probleme de filozofie și psihologie*, XX, pp. 125-157). – Vl.F. Ern, *Despre Logos, filozofia rusă și caracterul științific* (în: Vl. Ern, *Lupta pentru Logos*, Moscova, 1911, pp. 72-119).

Ideea posibilității și necesității existenței unei filozofii originale în Rusia a fost probabil enunțată pentru prima dată încă de către V.N. Karpov, în a sa *Introducere în filozofie*, 1840, pp. 117-120 (citatul îl împrumut). De altfel, fără a intra în amănunte, e suficient să ne aducem aminte cel puțin de nume ca: Gr.S. Skovoroda, contele M.M. Speranski, N.F. Fedorov, Vl.S. Soloviov, arhim. Serapion Mașkin, prințul S.N. Trubețkoi, A.A. Kozlov, I.V. Kireevski, A.S. Homiakov, I.F. Samarin, prot. F.A. Golubinski, V.D. Kudriavțev, arhiep. Inokenti Borisov, S.S. Gogoțki, O.M. Novițki, V.N. Karpov, contele L.N. Tolstoi, P.D. Iurkevici, arhiep. Nikanor, N.N. Strahov etc., ca să ne convingem de ontologismul radical al filozofiei ruse, ontologism care, la majoritatea celor citați, este teistic.

Dată fiind această trăsătură caracteristică, a ontologismului, la gânditorii ruși apare necesitatea de a-și traduce în viață ideile, aspirația de realizare a justiției supreme. Această trăsătură specifică a fost observată chiar de oameni foarte insensibili la spiritul religios al filozofiei noastre. Astfel, după I. Mecinikov, transferul ideilor occidentale pe terenul rus este inevitabil acompaniat de o nuanță subiectivă, „care se manifestă mai ales prin dorința de a pune în practică principiile teoretice" (*Mesagerul Europei*, 1891, sept., p. 928).

Despre filozofia rusă, dintre lucrările de conținut general, vom aminti: Arhim. Gavriil, *Istoria filozofiei*, Kazan, 1839, vol. VI. – Ueberweg-Heinze, *Istoria filozofiei noi*, trad. de I. Kolubovski, Sankt-Petersburg, 1890. – A.I. Vvedenski, *Studii filozofice*, Sankt-Petersburg, 1901. – *Idem*, *Destinul filozofiei ruse* (*Probleme de filozofie și psihologie*, XLII). – E. Bobrov, *Filozofia în Rusia. Documente, cercetări și note*, Kazan, 1900. – *Idem*, *Literatura și educația Rusiei în secolul al XIX-lea*, Kazan, 1902. – I.N. Kolubovski, *Documente pentru istoria filozofiei în Rusia* (*Probleme de filozofie și psihologie*, IV-VIII și XLIV). – M.(M.) Filippov, *Destinul filozofiei ruse* (*Bogăția rusă*, 1894, ian.). – V.V. Rozanov, *Note despre curentele cele mai importante ale gândirii filozofice ruse relativ la traducerile noastre* (*Probleme de filozofie și psihologie*, III, pp. 1-36). – *Idem*, *Natura și istoria*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1902. – Ossip-Lourié, *La philosophie russe contemporaine*, 2[e] éd., Paris, 1905 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). – A.V. Danilovski, *Istoria predării științelor filozofice în instituțiile de învățământ teologic din Rusia*, 1912 (lucrare în manuscris, aflată în arhiva Academiei Teologice din Moscova). – E.L. Radlov, *Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, 1890). – E.L. Radlov, *Schiță de istorie a filozofiei ruse* (în *Istoria generală a filozofiei*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1912).

18. W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 181: λήθω, λήθαργος, S. 14 : ἀληθής. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1907, 1[e] livraison, p. 43: ἀληθής. – H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, 8-te Auflage, Gotha, 1895, SS. 109 ff. – R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24 Juni 1905*, Jena, 1905. Tema ei: „Was die Wahrheit war für die Griechen?", 24 SS. V. mai ales § 8, 15.

19. V. nota 2.

20. Curtius, *op. cit.* (n. 13), S. 574. Despre etimologia lui *vereor*, v.: Alois Vanicek, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig, 1874, SS. 153-154. – Aleksandr Suvorov, *Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Dicționar latin-rus, dispus în ordinea rădăcinilor*, Varșovia, 1908, pp. 663-664. Curtius, *ib.* (n. 13), SS. 99, 349, 574. – Al. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2[e] umgearbeitete Auflage, Heidelberg, 1910 (*Indogermanische Bibliothek*, I, II, 1), S. 820. – R. Hirzel, *op. cit.* (n. 18), SS. 57-58.

21. În ce privește faptul că în Antichitate *cuvântul* era înțeles – și este înțeles și astăzi, în popor – ca o oarecare realitate mistică și, în particular, că sensul sentințelor εἰς ὄνομα în Sfânta Scriptură este mistic și metafizic și deloc nominalist, verbal, v. demonstrațiile din lucrările: Julius Boehmer, *Das biblische „Im Namen"*. *Eine sparchwissenschaftliche*

Untersuchung über das hebraische בשם *und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf den Taufbefehl*. Math. 28, 19), Giessen, 1898. – W. Heitmüller, *„Im Namen Jesu". Eine sprach- und religion-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*, Göttingen, 1903. – W. Brandt, "Ονομα *en de doopsformule in het nieuwe testament*, Theolog. Tijdschrift, 1891, pp. 565-610 (cunosc lucrarea numai în rezumat). – B. Jacob (Babbiner), *In Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin, 1903. – Fr. Giesebrecht, *Die altestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, 1901. Aici se dau extrase din lucrările lui Nyrop, Adrian, Krell, care, practic, sunt aproape inaccesibile cititorilor, din cauză că sunt tipărite în publicaţii prea puţin răspândite; mai mult chiar, la pp. 45-54 sunt relatate pe scurt (indicându-se sursele) teoriile onomatologice ale lui Gustav Baur, H. Schulz, Riem, Dillman, Kremer, Stad, Smend, Wittihen şi Bömer. – J. Buxtorfius, *Lexicon Chalduicum, Talmudicum et Rabbinicum. Denuo didit et annotatis auxit Bernardus Fischerus*, Lipsiae, 1859, 2 vol. שם, pp. 1204-1214; v. mai ales notele lui Fischer. – Em. Ferrière, *Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone*, Paris, 1884, pp. 133-161. – P. Florenski, *Schimbarea numelor sfinte*, 1907 (lucrare recapitulativă; în pregătire pentru tipar). – *Idem, Rădăcinile general-umane ale idealismului*, Serghiev Posad, 1909 (*Curierul teologic*, 1909, N° 2 şi 3). Nu mai citez alte lucrări, mai fragmentare, întrucât am făcut-o deja în *Schimbarea numelor sfinte*. V. şi nota 747 *infra*.

22. Terenţiu, *Fata de pe insula Andros (Andria)*, I, I, v. 41: *„Obsequium amicos, veritas odium parit"* (P. Terentii Afri Comoediae ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa, Lipsiae, 1829, p. 29); în ediţia cu adnotările lui Ioan Minellius, Leipzig, 1738, p. 64, versul 40 este cel ce ne interesează. Comedia lui Terenţiu a fost pusă în scenă la Roma între 166 şi 160 î.H., iar Terenţiu a murit în 159. Un elogiu lui Terenţiu putem citi la Cicero, deci se poate presupune, cu un mare grad de siguranţă, că acesta a împrumutat de la Terenţiu cuvântul *veritas*.

23. V.: H. Merguet, *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sämmtlicher Stellen*, Bd. IV, Jena, 1884, SS. 856-857. Aici se indică aproximativ 64 de cazuri de întrebuinţare a cuvântului *veritas*.

24. Carolus Du Fresne, Dominus du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, editio nova, t. VI, Parisiis, 1736, col. 1492-1493.

25. Guilielmus Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, editio altera, Lipsiae, 1829, t. I, 1, pp. 113-114, 114-118. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in Verbindung mit A. Socin und H. Zimmern bearbeitet von Franz Buhl, 12-te Aufl., Leipzig, 1895, SS. 51, 55. Amănunte cu privire la întrebuinţarea cuvântului „amin" în Noul şi Vechiul Testament, în serviciul divin, în inscripţii şi în papirusuri, precum şi despre misterioasa siglă ϘΘ* se găsesc în articolul lui F. Cabrol, „Amen" (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, publié par Le R.P. dom Fernand Cabrol, t. I, Paris, 1907, col. 1554-1573). Tot aici (col. 1573) se dau şi informaţiile bibliografice. După părerea enunţată de Louis Ginsberg, cuvântul „amin" este probabil cel mai răspândit din lume, căci el aparţine deopotrivă evreilor, creştinilor şi musulmanilor (*ib.*, col. 1554). Dar sigla ϘΘ nu este decât numărul 99, adică numărul cuvântului ἀμήν sau *amen*. Într-adevăr (*ib.*, col. 1571-1572):

$$\overset{\alpha}{1} + \overset{\mu}{40} + \overset{\eta}{8} + \overset{\nu}{50} = 99, \qquad \overset{a}{1} + \overset{m}{40} + \overset{e}{8} + \overset{n}{50} = 99.$$

Cuvântul „amin", întrebuinţat ca o afirmare a unui conţinut de gândire cunoscut, deja enunţat cu câteva clipe mai înainte, arată credinţa în puterea cuvântului, în creaţia prin cuvânt, în realitatea cuvântului (v. n. 21). Un sens analog celui pe care îl are „amin" se regăseşte în formulele de încheiere ale descântecelor, cu deosebirea că aici caracterul incontestabil al creaţiei verbale este exprimat în mod plastic şi în mai multe cuvinte. Iată

* Ϙ reprezintă semnul literei vechi greceşti *koppa*, dispărută în timp, şi care avea valoarea 90 (n.t.).

câteva exemple: „Cuvântul meu este tare!"; „Cuvântul meu nu va trece în veac!"; „Cuvintele mele, fiţi tari şi lipicioase, mai tari decât piatra, mai lipicioase decât cleiul şi pucioasa, mai sărate decât sarea, mai ascuţite decât sabia care taie singură, mai tari decât oţelul; ceea ce am pus de gând se va împlini!"; „Acest cuvânt este întărire şi afirmare, prin el se afirmă, se întăreşte şi se încheie... şi prin nimic – nici prin văzduh, nici prin furtună, nici prin apă – acest lucru nu se descuie!"; „Pentru aceste cuvinte ale mele buzele şi dinţii sunt lacăt, limba mea este cheie şi voi arunca cheia în mare, rămâi, lacăte al meu, în gură!"; „Cheia pentru cuvintele mele este înălţimea cerească, iar lacătul în adâncimea mării, în peştele chit, şi nimeni nu va fi în stare să prindă peştele chit şi să deschidă lacătul; numai eu o pot face; iar cine va prinde peştele şi va deschide lacătul meu, să fie ca un copac aprins de fulger" etc. (A. Afanasiev, *Concepţiile poetice ale slavilor despre natură*, Moscova, 1865, vol. I, pp. 420-423). Despre descântece, v. lucrările mai detaliate, care se completează reciproc: L.N. Maikov, *Vrăjitoriile velicoruse* (antologie) (*Analele Societăţii Imperiale Ruse de Geografie*, secţiunea etnografie, vol. II, Sankt-Petersburg, 1869); A.(V.) Vetuhov, *Descântece, vrăji, farmece şi alte forme de tămăduire populară ale bolilor, bazate pe credinţa în puterea cuvântului* (*Din istoria gândirii*), Varşovia, 1907, fasc. I-II, 522 p. + VII. Tot aici se află şi un bogat indice bibliografic despre descântece, care, însă, are nevoie de unele completări.

26. Moise Basilevski, *Influenţa monoteismului asupra dezvoltării cunoştinţelor*, Kiev, 1883, partea a III-a, cap. I, p. 168, nota 2.

27. Nu pot să nu-mi exprim bucuria că cea mai mare parte din ideile Scrisorii a doua şi, într-o oarecare măsură, din Scrisorile a treia şi a patra, le pot sprijini pe autoritatea regretatului arhimandrit Serapion (Maşkin). În forma prezentată aici, foarte multe idei sunt luate din manuscrisele lui, însă care anume sunt ele, îl las pe cititorul care se interesează de problemele proprietăţii de idei să le precizeze singur, când vor ieşi la lumină operele originale ale lui Serapion. În ce mă priveşte, ideile răposatului filozof şi ale mele s-au dovedit atât de înrudite şi împreunate unele cu altele, încât nu mai ştiu unde se sfârşesc cele ale lui Serapion şi unde încep ale mele, mai ales că punctele coincidente de plecare şi cunoştinţele noastre comune ne-au condus la concluzii similare.

Până la moartea sa, atenţia părintelui Serapion a fost în mod imperios concentrată asupra interesului pe care l-ar comporta un sistem care ar începe cu scepticismul absolut şi, după ce ar cuprinde toate problemele fundamentale ale omenirii, s-ar încheia cu un program de acţiune socială. Ca rezultat al unei perseverente şi îndrăzneţe munci de gândire, a apărut un sistem de o mare originalitate, pe care răposatul filozof a încercat de câteva ori să-l expună în scris. Undeva în manuscrisele sale, spune că încă din copilărie a fost atras de problemele fundamentale privitoare la originea lumii, la Dumnezeu etc. şi că încă de pe atunci încerca să-şi noteze concluziile pe hârtie. Prima încercare serioasă poate fi considerată lucrarea de candidat la titlul ştiinţific de doctor, datând de prin anii 1890-1892; pe atunci, părintele Serapion avea cam 39-41 ani. A doua tentativă grandioasă a fost teza pentru obţinerea titlului de magistru, datată din 1900, când părintele Serapion era stareţ al Mănăstirii Znamensk. Această lucrare, în locuri diferite, poartă denumiri diferite. Datele de pe copertă sunt: „Arhimandritul Serapion (Maşkin). Încercare pentru un sistem de Filozofie Creştină". Acest titlu a fost tăiat şi s-a scris deasupra: „Încercare pentru un sistem al Învăţăturii şi Faptelor lui Iisus Hristos (Filozofie creştină)". Titlul iniţial este repetat şi pe prima pagină, cu epigraful: „Şi a măsurat cetatea cu trestia... a măsurat şi zidul ei..., după măsura omenească, care este şi a îngerului" (*Apocalipsa* 21, 16-17).

După cum s-a spus, lucrarea în această redactare a fost depusă pentru titlul de magistru la Academia de Teologie din Moscova. Profesorul Aleksei I. Vvedenski, care a parcurs-o, i-a restituit-o candidatului şi i-a propus unele amendamente: unele pur formale (eliminarea lungimilor, repetiţiilor, a pasajelor obscure), altele de fond. Părintele Serapion a început să-şi revizuiască lucrarea, făcând-o foarte dificilă la lectură din cauza numeroaselor tăieturi şi a scrisului deasupra acestora, din pricina refacerii unor pasaje din textul iniţial, datorită adăugirilor şi inserţiunilor de dimensiunile unor caiete întregi. Dar, cine ştie de ce, nu a mai înaintat această variantă pentru obţinerea titlului de magistru şi a început să-şi expună sistemul într-o manieră cu totul nouă, după un plan

nou şi sub un alt titlu: „(Monahul) Zavulon Maşkin, *Sistem filozofic*, 1904"; iar pe pagina următoare: „Arhimandritul Serapion Maşkin, *Sistem filozofic. Încercare de sinteză ştiinţifică în două părţi*, 1903-1904".

Această ultimă variantă se distinge printr-o mare concizie şi, pe alocuri, chiar prin eleganţa expunerii, prin acea originală eleganţă a rigorii ce caracterizează *Etica* lui Spinoza sau cele trei *Critici* ale lui Kant. Această versiune, expusă *more geometrico*, mult mai abstractă decât precedenta, cere de la cititor o încordare permanentă a gândirii, care creşte din pricina multor formule simbolice, asemănătoare celor matematice, care înglobează în ele, într-o formă concentrată, întregi teorii metafizice ce formează baza pentru consideraţiile ulterioare. Din păcate însă, această a doua ediţie nu a fost scrisă în întregime şi partea a doua a ei a rămas sub formă de fragmente disparate sau de schiţe aproape ilizibile. Astfel, este îndoielnic că această a doua parte a versiunii a doua poate fi restabilită.

Sihăstria Optina, după moartea părintelui Serapion, a reuşit să procure toate hârtiile lui, între care se află cele două ultime expuneri ale sistemului său, ciorne de scrisori şi câteva note disparate, dar puţine. Se află, de asemenea, la Maşkini, rudele răposatului părinte arhimandrit, şi foarte multe schiţe pregătitoare, notiţe şi fragmente din lucrarea finalizată. Autorul acestei cărţi are de gând să publice ceea ce este mai de preţ, însă pregătirea textului pentru tipar şi condiţiile de editare prezintă mari dificultăţi. Dar până atunci, sperăm să scoatem la lumină o monografie despre părintele Serapion, adică o expunere sistematică a concepţiilor sale, precum şi biografia lui. De altfel, o asemenea monografie este chiar necesară, deoarece o citire directă a operelor părintelui Serapion nu ştiu dacă va fi posibilă pentru mulţi dintre cei care ar dori să se intereseze îndeaproape de concepţiile lui.

În concluzie, aş fi vrut să menţionez câte ceva din bibliografia referitoare la părintele Serapion, însă din păcate aceasta se rezumă la un mic articol de-al meu, *Pentru cinstea demnităţii superioare*, tipărit în primul număr al revistei *Probleme de religie* (Moscova, 1906, pp. 143-173). Totuşi, trebuie să-l previn pe cititor că articolul a fost scris înainte ca autorul să fi purces la studiul temeinic al vieţii şi personalităţii părintelui Serapion şi de aceea multe lucruri din prezentarea acestuia ar putea fi acum relatate altfel.

28. *Logica formală*, întemeiată de Aristotel, începe, după cum se ştie, cu conceptele care servesc la formarea judecăţilor. Dimpotrivă, *logica gnoseologică*, mai ales în lucrările lui G. Rickert, începe cu judecăţile şi prin intermediul acestora se stabilesc conceptele (G. Rickert, *Introducere în filozofia transcendentală. Obiectele cunoaşterii*, trad. de Şpett, 1904. – *Idem*, *Limitele formării noţiunilor în ştiinţele naturii*, trad. de Voden, Sankt-Petersburg, 1903).

În primul caz, conceptele sunt elemente prime, iar judecăţile – secundare; în al doilea caz, invers. Dar ambele logici se întâlnesc în înţelegerea *monistă* a elementelor logice. *Logica simbolică* însă, bazându-se pe caracterul corelativ şi indivizibil al judecăţilor şi noţiunilor, este în mod esenţial *dualistă*. Cum este dat conceptul? Printr-o judecată. Cum este dată judecata? Pornind de la concepte. Prin urmare, nu există nici judecăţi fără concepte, nici concepte fără judecăţi; ambele sunt conjugate prin polaritate. Conceptele şi judecăţile sunt elemente de gândire care, fiind întotdeauna împreună, nu se disting independent, ci corelativ şi, în afara corelaţiei lor, nu pot fi considerate ca distincte. Rezultă de aici o consecinţă foarte interesantă: într-o relaţie formală, pe care o stabilim între concepte şi judecăţi, când le punem pe unele în locul celorlalte şi invers, obţinem din nou o relaţie adevărată, care este o teoremă diadic legată de prima. Deci în cazul când efectuăm operaţii algoritmice nu trebuie să ştim dacă avem de-a face cu judecăţi sau concepte; formula obţinută va fi la fel de justă şi pentru o interpretare, şi pentru alta, aşa că fiecare formulă reprezintă *două* teoreme: una ţinând de calculul claselor, cealaltă de calculul propoziţiilor. Despre aceasta, v.: L. Couturat, *L'algèbre de la logique*, 1905, § 2, pp. 3-4 şi trad. rus.: L. Couturat, *Algebra logicii*, traducere augmentată de prof. P. Sleşinski, Odessa, 1909, § 2, pp. 2-3 şi anexa I, pp. I-IV; pentru completări, v. n. 212 *infra*.

În lumina celor spuse, cel mai justificat ar fi să nu ne limităm la alegerea unuia sau altuia dintre termenii fundamentali, cum am procedat în text, ci să scriem pur şi simplu

simbolul fără interpretarea sa. Însă această soluţie, care este cea mai lipsită de riscuri, ar fi făcut limbajul lucrării atât de barbar şi lectura cărţii atât de anevoioasă, încât am fi fost siliţi să rupem echilibrul şi să acordăm preferinţă sau unei interpretări, sau celeilalte. Algoritmul logico-algebric l-am luat din punctul de vedere al logicii gnoseologice, adică l-am considerat, cel puţin în cuvinte, actul fundamental al cunoaşterii, al judecăţii. Dar, deşi prin aceasta gabaritul gândirii este micşorat pe jumătate, gândirea nu devine falsă şi poate fi completată întotdeauna prin „traducerea textului" în limbajul logicii formale. În fond, textul ar fi trebuit tipărit simultan în limbajul ambelor logici, adică pe două coloane, însă această inovaţie meticuloasă ar fi fost obositoare şi prea puţin judicioasă, deşi uneori se întrebuinţează în algebra logicii.

29. Acest principiu de cunoaştere, în diferite formulări, era unanim exprimat de misticii din toate timpurile şi din toate ţările; evident, mă refer la mistica naturală, fără har sau în afara harului. Filozofia hindusă, în general, şi în special sistemul yoga; neoplatonismul; mistica persană; teozofia modernă şi alte curente oculte; nenumăratele curente mistice pe teren creştin; în sfârşit, filozofia de diverse tendinţe şi, în particular, cea contemporană şi, de exemplu, intuitivismul mistic etc. – toate acestea se exprimă mai mult sau mai puţin clar în acest sens.

Vom menţiona câteva cărţi despre caracterul general al cunoaşterii mistice; de altfel, nu vom cita aici o bibliografie despre sofism, neoplatonism sau alte tendinţe, în afară de mistica hindusă, şi aceasta nu atât din pricina caracterului ei special, cât pentru faptul că intenţionăm să facem câteva trimiteri la ea şi în alte secţiuni ale cărţii: W. James, *Varietăţile experienţei religioase*, trad. din engl. de V. Malahieva-Mirovici şi M.V. Şik, sub red. lui S.V. Lurie, Moscova, 1900. – G. Heffding, *Filozofia religiei*, Sankt-Petersburg, 1903. – Vl.S. Soloviov, *Critica principiilor abstracte*, XL-XLVI (*Opere*, vol. II). – *Idem*, *Principiile filozofice ale cunoaşterii integrale* (*ib.*, vol. I); mai multe articole din *Dicţionarul enciclopedic* al lui Brockhaus şi Efron (*ib.*, vol. IX) etc. – P.D. Uspenski, *Tertium organum. Cheia enigmelor lumii*, Sankt-Petersburg, 1911. – M.V. Lodîjenski, *Supraconştiinţa şi căile de a o atinge. Raja-yoga hindusă şi asceza creştină*, Sankt-Petersburg, 1911. – P.M. Minin, *Misticismul şi natura lui* (*Curierul teologic*, anul XX, 1911, aprilie, pp. 795-817 şi mai, pp. 85-112). – *Idem*, *Direcţiile principale ale misticii bisericeşti* (*ib.*, anul XX, 1911, decembrie, pp. 823-838 *sq.*). – I. Lapşin, *Cunoaşterea mistică şi sentimentul universal* (*Culegere de articole dedicate de către admiratori academicianului profesor emerit V.I. Lamanski cu prilejul împlinirii a 50 de ani de activitate ştiinţifică*, Sankt-Petersburg, 1907, vol. I, pp. 549-641 şi ediţie separată). – Th. Steppun, *Tragedia conştiinţei mistice* (*Logos*, 1911-1912, N° 2-3, pp. 115-140). – Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908. – Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (*Revue Philosophique*, t. 44, 1902). – Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897. – Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901. – *Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber*, Jena, 1909. – A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme* (*Revue Philosophique*, 1902, février). – Boutroux, *Le mysticisme* (*Bulletin de l'Institut général psychologique*, 1902, janvier-février). – J.v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, 1836-1842. – Caro, *Essai sur le mysticisme au XVII^e siècle*. – Paulhan, *Le nouveau mysticisme* (*Revue Philosophique*, 1890, N° 11). – A.A. Kozlov, *Schiţe din istoria filozofiei. Noţiunile de filozofie şi de istorie a filozofiei. Filozofia orientală*, Kiev, 1887. – M. Müller, *Şase sisteme de filozofie indiană*, trad. din engleză de I. Nikolaev, Moscova, 1901. – Arhim. Hrisant (Rostovţev), *Religiile lumii antice în relaţiile lor cu creştinismul*, Sankt-Petersburg, 1873-1876, 3 volume. – Ramacharaka, *Hatha-yoga*, trad. sub red. lui V. Silin, Sankt-Petersburg, 1909. – *Lumina în cale*, trad. de I. Batiuşkov (*Conştiinţa liberă*, cartea I, Moscova, 1906, pp. 140-152). – *Idem*, trad. de H.P. Edit. Mediatorul. – H.P. Blavatsky, *Vocea tăcerii*, trad. din engl. de H.P. Kaluga. – Brahman Chatterji, *Filozofia religioasă secretă a Indiei*, trad. după a ed. a 3-a fr. de H.P. Kaluga, 1906. – *Fundamentele Upanişadelor* (*Spiritul Upanişadelor*), Edit. Magnetismul Personalităţii. – Aleksei I. Vvedenski, *Conştiinţa religioasă a păgânismului*, vol. I, Moscova, 1902. – Sedir, *Fakirismul în India sau o şcoală de exerciţii pentru dezvoltarea facultăţilor psihice*, trad. de A.V. Troianovski, Sankt-Petersburg, 1908. – Bettany şi Douglas, *Marile religii ale Orientului*, trad. din engl. de L.B. Havkina, Moscova, 1899; în anexe, o

bibliografie şi un indice de materii. – Rich. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien*, Berlin, 1908, cu 87 ilustraţii color reprezentând diferite poziţii ale corpului în contemplarea mistică. – I. Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, London, 1905, XV + 291 pp. O recenzie a acestei cărţi v. în *Revue de l'histoire des religions*, 1906, N° 3 (159), p. 425. – Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Leipzig, 1824. – C.J.H. Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Th. I: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, Bonn, 1827. – A. Bart, *Religia Indiei*, Moscova, 1897 (cu o bibliografie). – Swami Vivekenanda, *Filozofia Yoga* (conferinţe ţinute la New York, în iarna 1895-1896, despre Raja-Yoga), trad. din engl. de Popov, Sosniţa, 1896. – Revista *Curierul teozofic*, culegerile *Probleme de teozofie*. – A. Besant, *Înţelepciunea antică*, trad. de H.P.A. – *Idem*, *Teozofia şi noua psihologie*, trad. de H.P. – R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, trad. de Minţlova după ed. a 2-a germ., Sankt-Petersburg, 1910. V. şi nota 149 *infra*.

30. După Platon, sunt trei genuri de existenţă. Primul dintre ele este „identic, nu se naşte şi nu se distruge, nu admite în sine vreun element venit din afară, nu intră în componenţa altui lucru"; într-un cuvânt, se subordonează necondiţionat legii identităţii, este apanajul „gândiri". Al doilea gen este „născut, totdeauna în mişcare, apare într-un loc determinat şi iarăşi dispare de acolo"; este perceptibil prin „opinie în legătură cu senzaţia". Iar al treilea gen este totdeauna „cel al spaţiului, refuză distrugerea, face loc pentru tot ce are naştere; este perceptibil fără mijlocirea senzaţiei, pe calea unei judecăţi falsificate; acest gen este prea puţin probabil. Privindu-l, parcă visăm... αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες..." (Platon, *Timaios*, 52 a, b; Platonis Opera ex rec. Schneideri, vol. II, Parisiis, 1846, p. 219).

O idee asemănătoare este dezvoltată şi în altă operă: „τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαί τὰν μὲν εἰδέαν, νόῳ κατ' ἐπιστάμαν· τὰν δ' ὕλαν, λογισμῷ νόθῳ· τῷ μήπη κατ' εὐθυωρίαν νοεῖθαι, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν· τὰ δ' ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξᾳ, *Quum haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quod videlicet non recta quadam et aequam rei animadversione sed ex proportione quadam et collatione intelligitur). Foetus vero qui ex illis nascuntur, sensu et opinione*" (Pseudo-Timaios din Locr, *Despre sufletul lumii*, 94b; Divini Platonis Opera omnia quae existant, Marsilio Ficino interprete, Lugdun., 1590, p. 553 B). Deşi editorii vechi plasau această lucrare între operele lui Platon, ca sursă a lui *Timaios*, în prezent, autenticitatea ei este negată cu desăvârşire, nemaifiind tipărită între *Operele* lui Platon. Dar Meiners, Tiedemann, Tennemann şi alţii au declarat-o a fi o compilaţie din Platon; deci în acest sens, ea prezintă pentru noi un oarecare interes, ca un fel de parafrază a unuia dintre platonicienii târzii.

31. Goethe, *Faust*.

32. *A demonstra* înseamnă a genera dialectic ceea ce este de demonstrat (v. Herm. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902). Raţionalismul este chiar expresia acestei tendinţe, fie el raţionalismul lui Fichte, Schelling, Hegel, al şcolii contemporane de la Marburg sau, în sfârşit, al logiştilor; în fond, toţi sunt preocupaţi de aceeaşi problemă: să excludă din domeniul gândirii tot ceea ce nu este construit pur logic, adică să raţionalizeze întreaga gândire. Dar cu cea mai mare consecvenţă şi rigoare, această „logizare" a ştiinţei este operată în domeniul bazelor matematicii prin veriga intermediară a „aritmetizării". Totuşi, nu se poate să nu se observe că intuiţia, alungată de toţi pe uşă, chiar şi de matematicieni, intră, în mod inevitabil, pe fereastră. Dar, în calitatea lor de tentativă curajoasă, de experienţă de reducere evidentă la absurd a principiului raţionalist însuşi, toate aceste tendinţe sunt extrem de interesante şi instructive.

33. A.N. Afanasiev, *Concepţiile poetice ale slavilor cu privire la natură*, vol. II, Moscova, 1868, p. 163.

34. „Pentru a explica fenomenele date nu pot fi întrebuinţate decât lucruri şi principii explicative, care au legătură cu fenomenele date, în conformitate cu legile deja cunoscute ale fenomenelor. De aceea, o *ipoteză transcendentală*, în care s-ar aplica o pură Idee a

raţiunii pentru explicarea lucrurilor naturale, n-ar servi ca explicaţie, deoarece în acest caz, ceea ce nu înţelegem suficient de bine din principiile empirice cunoscute ar tinde să se explice prin ceva total necunoscut nouă. Principiul unei astfel de ipoteze nu ar servi propriu-zis decât pentru a oferi satisfacţie raţiunii şi nu pentru a ne ajuta să facem uz de raţiune în raport cu obiectele. La rândul lor, ordinea şi finalitatea din natură ar trebui explicate prin cauzele naturale şi prin acţiunea legilor naturii, şi aici chiar şi cele mai bizare ipoteze, în măsura în care au caracter fizic, sunt mai uşor de suportat decât cele hiperfizice, adică recurgerea la un creator divin, care este presupus pentru acest scop, *hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d.i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Beruf voraussetzt.* Într-adevăr, principiul raţiunii leneşe (*ignava ratio*) înseamnă să ignorăm deodată toate cauzele a căror realitate obiectivă este, cel puţin ca posibilitate, accesibilă cunoaşterii noastre pe calea continuării experienţei şi să ne cantonăm într-o Idee pură, foarte comodă pentru raţiune" (Kant, *Critica raţiunii pure, Metodologia transcedentală*, cap. I, secţ. 3, ed. B, SS. 800-801; trad. de N.O. Losski, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 426-427. – *Kritik der reinen Vernunft*, von Im. Kant, herausgegeben von K. Kehrbach, 2-te Aufl., Leipzig, SS. 588-589).

35. Termenii întrebuinţaţi aici şi în continuare sunt explicaţi în: P. Florenski, *Despre simbolurile infinitului* (*Calea nouă*, 1904, N° 9). – *Idem*, *Despre tipurile de creştere* (*Curierul teologic*, 1906, N° 7).

36. Platon, *Banchetul*, 202 a (cap. XXII) (*Opera Platonis ex rec.* R.B. Hirschigii, Parisiis, 1856, vol. I., p. 680): „Oare nu ştii că o opinie pe care tu nu o poţi confirma prin demonstraţie nu este nici cunoaştere (căci cum să fie cunoaştere un lucru nedemonstrat?), nici necunoştere (căci cum ar putea să fie în fond necunoaştere ceva care se raportează la ceea ce este?)? Tocmai o asemenea opinie corectă este probabil mijlocul distanţei dintre ignoranţă şi bun-simţ. Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτ' ἐπίστασθαί ἐστιν – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; – οὔτ' ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτόν [τι] ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας".

37. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI (Z), 3 (*Aristotelis opera*, ed. Acad. Borussica, vol. 2, p. 1139 b 31): „ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική". Cuvântul ἕξις provine din verbul ἔχω şi semnifică posesiunea, stăpânirea. Noţiunea de judecată apodictică apare în mod clar la Aristotel în *Prima Analitică*, I, 1, 24 a 30; *cf. De gener.*, II, 6, 333 b 25.

38. Cuvântul ἀπορία este format din ἀ *privativum* şi radicalul πορ, care provine din cuvintele: πορεῖν, a procura, a da; πορίζω, a procura, a prepara; πέπρωται, este dat, e hotărât, e desemnat de soartă; πεπρομένος, desemnat; ἡ πεπρομένη, sortit; aceste cuvinte determină şi înţelesul radicalului nostru. Totuşi, înrudirea lui cu radicalul latin *par*, ce intră în cuvintele: *parare*, a pregăti şi *parere*, a naşte (W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch*, SS. 259-260, πορεῖν; Benzeler, *Dicţionar grec-rus*, Kiev, 1881, pp. 626-627), te face să te gândeşti că la început în radicalul πορ se cuprindea noţiunea unei procurări prin naştere, dar prin naştere ca activitate ce produce un oarecare fruct. De aici, se înţelege că la Platon ideea de plenitudine a forţei producătoare, de plenitudine a creaţiei divine în lumea ideală este prezentată sub forma zeităţii Πόρος (Platon, *Banchetul*, 203 b, c, XXIII; Platonis Opera ex rec. R.B. Hirschigii, Parisiis, 1856, vol. I, p. 681). De aceea, mai departe, ἀπορέω înseamnă a fi fără mijloace, a te afla într-o situaţie disperată, a îndura mizeria, lipsa – şi ἀπορία, o situaţie fără ieşire, o nedumerire, o deznădejde, o lipsă, o mizerie etc. (Benzeler, p. 93), exprimă în fond ideea de „fără rod", de producţie slabă şi neputinţă, de lipsă a puterii de naştere. Însă termenii filozofici ἀπορεῖν şi ἀπορία, faţă de sensul lor relativ *exterior*, semnifică o situaţie grea, o nedumerire mintală, un impas intelectual; iar într-un sens mai *profund*, trebuie să însemne neputinţa de a gândi în mod creator, incapacitatea de a da naştere ideilor, sterilitate mintală. Acest lucru se manifestă prin incapacitatea minţii de a întrebuinţa organele exterioare de „naştere" intelectuală, organele vocale, adică prin imposibilitatea de a exprima o judecată, ἀφασία. În istoria gândirii, nu se poate trece cu vederea faptul că la Socrate şi Platon se repetă de nenumărate ori comparaţia între filozofare şi naşterea de copii; totuşi, ea nu este o simplă

analogie. Organele nașterii și ale vorbirii sunt omotipice (v. *infra*, p. 364) și roadele activității lor, copilul și gândirea întrupată, aceste capete ale polilor de jos și de sus, se află într-un raport reciproc dificil de demonstrat, dar indubitabil și profund. Iată de ce vechii sceptici, pentru a arăta incapacitatea filozofică de a produce idei, au ales un cuvânt cu o nuanță atât de specifică.

39. Cuvântul ἐποχὴ provine de la verbul ἐπ-έχω, „am ceva deasupra altceva", „țin ceva deasupra a ceva", „țin ceva înaintea altceva", „am pe cineva împotriva mea", „stau împotriva cuiva"; și mai departe: „rețin", „înfrânez", „opresc", „mă stăpânesc", „încetinesc", „aștept" etc. (Benzeler, p. 270). De formație mai târzie, cuvântul ἐποχὴ înseamnă oprire, reținere (*ib.*, p. 293). În filozofie, după definiția lui Pyrrhon, „ἐποχὴ ἐστι στάσις διανοίας δι ἣν οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν, ἐποχὴ înseamnă o oprire a gândirii, ca urmare căreia nici nu respingem, nici nu stabilim ceva" (Sextus Empiricus, *Principiile pyrrhoniene*, I, 10, în: *Sextus Empiricus, ex recensione Imm. Bekkeri*, Berolini, 1842, pp. 51-52). După părerea lui Ed. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 4-te Aufl., herausgegeben von Ed. Welbmann, vol. III, Abth. 1, Leipzig, 1909, S. 505, Anm. 1), ἐποχὴ exprimă exact același lucru ca și ἀφασία, ἀκαταληψία și, de asemenea, mai târziile ἀρρεψία, ἀγνοοία τῆς ἀληθείας etc. Dar nu cred că este justificată abolirea nuanțelor de gândire legate de deosebirile dintre acești termeni. Totuși, în momentul de față ne preocupă prea puțin partea istorică a faptului și cu tot curajul putem neglija subtilitățile asupra cărora cititorul va primi explicații în literatura de specialitate privind scepticismul grec. Iată o bibliografie despre scepticismul vechi și, într-o oarecare măsură, despre cel nou: Fr. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Achte... Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze, Berlin, 1894, Erster Theil: *das Alterthum*, § 60, 61, SS. 291-299. – J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York, London, 1905, vol. III, part I, pp. 431-432: *Pyrrho*; pp. 475-476: *Sextus Empiricus*; 63: *Aenesidemus* etc. – Rud. Klussmann, *Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umassend*, Erster Band: *scriptores graeci*, Leipzig, 1909 u.f. (V. autorii citați în indice.)

40. Structura termenului ἀταραξία (ἀ *privativum* și ταράσσω, care înseamnă „zgudui", „mișc", „tulbur", „neliniștesc" etc.) se subînțelege. După definiția lui Pyrrhon, „ἀταραξία ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης, ἀταραξία este ne-neliniștea sufletului și acalmia", sau „nestânjenirea sufletului și seninătatea, veselia" (Sextus Empiricus, *Principiile pyrrhoniene*, I10; *Opera*..., pp. 5, 2-3).

41. „Pyrrhon a fost întemeietorul scepticismului grec. El nu numai că a enunțat principiile fundamentale ale acestei doctrine, ci și întreaga sa viață, care este o mare pildă de curățenie și noblețe, și-a organizat-o conform acestor principii. El este unul dintre cei mai elevați reprezentanți ai tipului de gânditor grec: supraom, deoarece toate frământările și grijile omenești n-au avut asupra lui nici o putere. Această împrejurare... i-a făcut pe scepticii din toate timpurile să-l privească pe Pyrrhon ca pe un sfânt al lor, și el a devenit patronul sectei scepticilor... El... l-a însoțit pe Anaxarchos când acesta a plecat împreună cu Alexandru în campania din Asia... În Asia, Pyrrhon s-a întâlnit cu gimnosofiștii indieni, înțelepți care au lăsat lumea și care, goi, trăiau acum prin păduri; cu magii indieni, cu asceții și sfinții indieni; acești oameni pasivi și indiferenți, care respingeau lumea, trebuie să fi avut o tainică influență asupra grecului nostru, fiu al unei epoci avide de mântuire. «Noi, grecii, ne istovim în goana după fericire, iar aici, de cealaltă parte a mării, ea se realizează în fapt. Numai murind pentru viață, numai renunțând la voința tulburătoare, omul se poate bucura de lume. Ce cale trebuie să aleagă sufletul nostru, ca să ajungă la idealul său?» În forma unor astfel de întrebări trebuie să se fi închegat în mintea lui Pyrrhon, adâncit în meditație, trăsăturile fundamentale ale scepticismului, ca rezolvare a enigmei umane și mondiale. După încheierea campaniei din Asia, Pyrrhon s-a întors în patrie, în Elada, unde a dus o viață foarte modestă și s-a bucurat de respectul tuturor. Datorită lui, filozofii au fost scutiți de impozite. Atenienii i-au oferit dreptul de cetățean. I s-a ridicat o statuie în piața orașului natal; a fost numit sacerdot suprem... Noul ideal moral al vieții, al resemnării totale a fost fermentul întregii sale doctrine... Tot ce știm despre caracterul lui Pyrrhon și felul său de viață dovedește că el era pe deplin pătruns de o indiferență totală față de viață și lume. Nici o urmă de fanatism nu era în omul acesta. Nu simțea nici o disperare, deși îi erau străine aspirațiile determinate, «nimic nu-l sprijinea și totuși sta neclintit în picioare» (Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887, p. 73); el este un sceptic religios și totodată sacerdotul suprem; îndoiala lui nu este scepticismul unui predicator înverșunat, încă plin de speranță; scepticismul acesta este al unui conservator care a pierdut orice speranță. El trăia liniștit și singuratic, împreună cu sora sa Filista, care era moașă; fugea de toate onorurile, amintindu-și mereu cuvintele unui indian precum că Anaxarchos nu poate descoperi nimănui adevărul, deoarece se învârte în palatele regilor. În timpul unei furtuni primejdioase pe mare, într-un moment de panică generală, el a arătat spre un porc ce-și înfuleca liniștit hrana, dându-l drept model de *ataraxie* naivă, ce merită să fie imitat. Dacă în timp ce vorbea, interlocutorul îl părăsea pe neașteptate, el, fără a se sinchisi câtuși de puțin și fără măcar să observe faptul, își continua netulburat discursul până la sfârșitul ideii. Suporta cele mai chinuitoare operații fără nici o grimasă" (R. Richter, *Scepticismul în filozofie*, trad. din germ. de V. Bazarov și B. Stolpner, vol. I, 1910, pp. 62-65, cartea I, cap. 1, 11). Aceasta este, de exemplu, una dintre cele mai recente tentative de reconstituire a „hagiografiei" scepticului. (Pentru caracterizări ale personalității lui Pyrrhon, v. și Brochard și Fr. Nietzsche.) Neîndrăznind să negăm această imagine luminoasă, deși autenticitatea ei istorică este foarte mică, nu putem totuși să nu ne amintim alte imagini care mărturisesc tulburarea și insatisfacția spirituală provocate de ἐποχή. Așa a fost, spre exemplu, foarte productivul la scris Timon, avid de ironii, care, în același timp, era amator de mâncăruri gustoase și de băuturi bune, care agonisea bani și își ridiculiza adversarii (Richter, p. 68). La fel și mereu ocupatul Carnead, ale cărui discursuri tunătoare produceau un efect aproape demonic (Diod. IV, 62; Richter, p. 81). Amândoi au fundamentat, mai bine decât Pyrrhon, sceptica ἐποχή, însă acest lucru nu i-a ajutat să afle adevărata „serenitate, γαλήνη" a spiritului. Or, toate acestea nu vor fi însemnând că detașarea lui Pyrrhon, dacă era veritabilă, nu trebuie explicată prin ἐποχή, ci prin altceva?

42. Teza exprimată în text se poate întemeia pe mai multe date, dar pentru mine această idee a devenit evidentă în urma unui vis. Îmi voi permite să citez ceea ce mi-am notat în epocă, la 9 septembrie 1902, într-un caiet: „Am avut un vis, am visat că înnebunesc. Ceva străin de eul meu, o voință străină se insinuează în organismul meu psihic. Din timp în timp, acesta se dedublează în două euri active. Atunci, eul meu, cel adevărat, încearcă să se opună eului străin și câteodată își atinge scopul. Însă izbutește doar în rarele clipe când, ca un fulger, ca o explozie își face apariția gândul: «Dar înnebunesc!». Însă, în general, adevăratul eu parcă e inactiv și-l contemplă cu un fel de indiferență pe celălalt eu (exemplu de dedublare a conștiinței în vis, fără obiectivarea într-o altă persoană). În vis mă trata sau, mai bine zis, mă supraveghea doctorul K. Chiar și organele încetează a se mai supune dorinței mele. Merg și dau într-un mod ciudat din mâini, de parcă mi-ar fi montate pe umeri în niște balamale înțepenite, foarte slăbite. Picioarele mi se bălăbănesc în toate părțile și întregul meu corp seamănă cu un mecanism deșurubat. Într-un sfârșit, simt că într-o clipă se va stinge ultima sclipire a conștiinței de sine a eului adevărat, ultima licărire a conștiinței care își dă seama, pentru cea din urmă oară, că începe haosul psihic. În momentul acesta mă trezesc și, mai întâi în mod mecanic, apoi începând să-mi dau seama și să înțeleg sensul cuvintelor, rostesc versurile lui Balmont: «Avut-am eu un vis; nu toate-n el însă au fost vis» (Versul lui Balmont se citește, de fapt, astfel: «Am avut un vis, însă nu toate au fost vis în el! / A exclamat Byron într-o clipă neagră».)".

43. Arhimandritul (actualmente episcop) Serafim (Ciceagov), *Cronica Mănăstirii Serafimo-Diveevski*, Sankt-Petersburg, 1903, p. 114.

44. Un răspuns analog despre dreptul de ieșire din limitele experienței îl dă Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 5-te Aufl., § 157, S. 192.

45. V. pp. 309-311. Diferite definiții ale infinitului, în ordine cronologică, pot fi găsite în: Rud. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 3, SS. 1566-1583, 1973. Istoricul noțiunii de infinit în filozofia greacă este prezentat în cartea: H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, thèse, Paris, 1906, XII + 260 pp. – V. și: D.N. Ovsianuikov-Kulikovski, *Ideea de infinit în știința pozitivă și în arta realistă* (*Probleme de teorie și psihologie a creației*, volum alcătuit și editat de B.A. Lezinov, Harkov, 1907, pp. 50-78). – *Idem*, *Câteva idei despre originea și evoluția sentimentului infinitului în lirica pură* (*ib.*, pp. 83-117). – H.F.Th. Beyda, *Das Unendliche, was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematische dargestellt nach einer neuen Erfindung*, Bonn, 1880. – Alex. Véronnet, *L'Infini. Catégorie et réalité*, Paris, 1903.

46. Aluzie la *III Ezdra* 3, 10-12: *„Unus scripsit, Forte est vinum. Alius scripsit, Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit veritas"*.

Ideea dezvoltată în text despre depășirea îndoielii absolute prin caracterul *infinit* al adevărului își află confirmarea la părintele Ioan Serghiev: „Dumnezeu, zice el, este Duh infinit. În ce constă acest caracter infinit?... Pretutindeni și în toate este Dumnezeu, mai presus de toate, necuprins de nici o făptură; și nici o idee, oricât de iute și de îndrăzneață ar fi ea, nu poate trece înaintea Lui, învârtindu-se întotdeauna numai în El" (Pr. Ioan de Kronstadt, *Viața mea în Hristos*, în suplimentul revistei *Pelerinul rus*, 1903, t. III, pp. 692-693).

47. Im. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen continet Monadologiam physicam* (Supplement-Band zu Kants Werken, Abth. II, Herausg. von J.H. von Kirchmann, Leipzig, 1878, p. 25; Philosophische Bibliothek von Kirchmann, Bd. 76, Abth. II). – Im. Kant, *Monadologia fizică. Remarci preliminare*, trad. de P. Florenski, Serghiev Posad, 1905, p. 7 (*Curierul teologic*, 1905, N° 9).

48. Anselm de Canterbury, *Monol.* I. Tot el arată și că Dumnezeu se întemeiază ideal prin El Însuși: Dumnezeu este *„summa veritas per se subsistens"*.

49. Toma d'Aquino, *Contra gent.*, I, 80.

50. Georgius Reeb, S.J., *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica*... proposita a J.M. Cornoldi, ed. nova, Parisiis, 1891, p. 111, N° 53 VII, *cf. cetera*.

51. Spinoza, *Ethices pars prima, Defin. III* (Benedicti de Spinoza Opera... recognoverunt Van Vloten et J.P.N. Land, vol. I, Hagae Comitum, 1882, p. 39).

52. V. pp. 383-384, n. 27.

53. Pentru simplificare grafică, în cele ce urmează, scriem deseori cu minuscule această formulă și altele analoage. Cititorul care a pătruns în fondul problemei va vedea el însuși unde ar fi nevoie de majuscule.

54. Cuviosul Talasie Libianul și Africanul, *Despre dragoste, înfrânare și viață duhovnicească, a patra sută de capete către prezbiterul Pavel*, 81, 84, 91, 93, 95, 97, 98 (*Opere*, ed. a 2-a a Sihăstriei Optina, Moscova, 1894, pp. 64-67).

IV. Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară*

55. A.A. Spasski, *Istoria curentelor dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice*, vol. I, Serghiev Posad, 1906. – A.P. Lebedev, *Istoria sinoadelor ecumenice*, părțile I și a II-a (*Lucrări de istorie a Bisericii*, vol. III și IV, Sankt-Petersburg, 1904). – V.V. Bolotov, *Învățătura lui Origen despre Sf. Treime*, Sankt-Petersburg, 1879. – V.P. Vinogradov, *Despre monumentele literare ale „semi-arianismului"*, Serghiev Posad, 1912 (*Curierul teologic*, 1911). – L'Abbé H. Couget, *La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris, 1905, 2 vol. (din seria „Science et Religion"). – Th. Ternovski, *Biserica greco-orientală în epoca sinoadelor ecumenice*, Kiev, 1883. – Episcopul Ioan, *Istoria sinoadelor ecumenice*, 1896. – Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4-te Aufl. – V. Samuilov, *Istoria arianismului în Occidentul latin*, Sankt-Petersburg, 1890. – E. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, Paris, 1881 și 1899, 2 volume.

56. A.A. Spasski, *op. cit.*, pp. 228-231.

57. Fericitul Ieronim de Stridon, *Scrisoarea a XV-a către papa Damasus*, 4 (P.L. XXII, 357 A): „Tota saecularium litterarum schola nihil aliud *hypostasin*, nisi *usiam* novit". Această scrisoare datează de la sfârșitul anului 376 și este foarte instructivă. Chiar și pentru un învățător *ortodox* al Bisericii, caracterul suprarațional al formulei celor trei ipostasuri în condițiile unității ființei era prea accentuat; curajul, nemaiauzit în istorie, le producea amețeli chiar și intelectelor deprinse cu suprarațonalul. „Acum ce necaz! se plânge Fericitul Ieronim. După simbolul niceean, după hotărârea alexandrină... *campensii*, o ramificație a arienilor, îmi cer o nouă numire pentru cele trei ipostasuri. Mă întreabă care dintre apostoli ne-a lăsat-o, care nou Pavel, învățător al neamurilor, a învățat astfel. Îi întreb cum ar putea fi înțelese, după părerea lor, ipostasurile. Ei spun: Trei persoane deoființă, *tres personas subsistentes*. Le răspund că și noi așa credem, însă pentru ei nu e suficientă unitatea în sens, vor să existe și o unitate a termenilor; iar eu nu știu ce otravă poate fi conținută în sunete. Noi declarăm: cine nu crede în cele trei ipostasuri, ca *tria enhypostata*, adică trei persoane deoființă, *tres subsistentes personas*, anatema să fie! Dar din moment ce noi nu suntem obișnuiți cu utilizarea acestor termeni, ne osândesc ei ca pe eretici. Însă dacă, prin cuvântul ipostas, cineva înțelege substanță, *ousia*, și, în acest caz, dacă nu recunoaște în cele trei persoane un singur ipostas, acela este înstrăinat de Hristos: în acest caz, împreună cu voi, vom fi înfierați ca ținând de sabelianism, *unionis*. Faceți, vă rog, dacă credeți de cuviință, o definiție și atunci eu nu mă voi teme să dau o denumire celor trei ipostasuri. Dacă asta vi-i voia, atunci, fie ca după învățătura niceeană de credință să apară una nouă, fie ca și noi, ortodocșii, să rostim aceeași mărturisire, la un loc cu arienii. Școala științelor profane nu cunoaște alt înțeles al cuvântului ipostas, *hypostasis*, decât numai pe cel de substanță, *ousia*. Cine, întreb eu, va îndrăzni să vorbească cu buze blasfematoare despre trei substanțe, *substantias*? În Dumnezeu există o singură și unică fire, anume aceea care există în realitate, *una est Dei et sola natura, quae vere est*. Dar, întrucât Firea Divină este una și întrucât în cele trei persoane există o singură Divinitate, *in tribus personis Deitas una subsistit*, care există cu adevărat și este o singură fire, atunci orice om care, sub masca evlaviei, desemnează cele trei ipostasuri ca fiind trei ființe, încearcă să introducă trei firi, *quisquis tria esse, hoc est, tres esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis, tres naturas conatur asserere*. Și atunci, dacă este așa, de ce ne despărțim noi prin ziduri de Arie, când singuri suntem legați de neadevăr? E de ajuns să numim o substanță și trei persoane coexistente, perfecte, la fel de veșnice. Dacă doriți, putem trece sub tăcere cele trei ipostasuri, vorbind numai de unul. Să ne ajungă crezul arătat mai sus. Iar dacă sunteți gata să recunoașteți că avem dreptate să numim cele trei ipostasuri după tâlcuirea voastră, noi nu refuzăm. Dar, credeți-mă, sub mierea de albine se ascunde otrava; îngerul satanei se preface în îngerul luminii (*II Corinteni* 11, 14). *Campensii* interpretează bine cuvântul *ipostas*, însă când le spun că mă țin de dogmă conform explicației lor, ei mă osândesc ca pe un eretic. De ce se cramponează cu tenacitate bolnăvicioasă de un cuvânt? Ce ascund ei în spusa lor ambiguă? Dacă ei cred așa cum interpretează, nu-i condamn. Dacă așa cred eu, deoarece ei (poate cu prefăcătorie) se mărturisesc a fi înțelepți, atunci să-mi dea voie să-mi exprim gândul cu cuvintele mele. De aceea, în numele Celui Răstignit pentru mântuirea lumii, în numele Treimii celei deoființă, rog stăruitor pe Preafericirea Ta să-mi dai un răspuns scris, foarte important datorită autorității tale, dacă trebuie să trecem ipostasurile sub tăcere sau să le numim" (P.L. XXII, 356-358; *Operele* lui Ieronim de Stridon, partea I, Kiev, 1879, pp. 45-47).

58. Un merit imens al lui Kant este acela de a fi arătat că pot exista obiecte care, în concept, pentru rațiune, nu se disting prin nimic între ele și totuși sunt diferite, astfel că deosebirea dintre ele nu poate fi percepută decât atunci când le comparăm în mod direct. Asemenea obiecte sunt, de exemplu, mâna dreaptă și cea stângă sau mănușa dreaptă și cea stângă, triunghiurile sferice, care sunt simetrice în raport cu centrul și

congruente etc. V.: Im. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768) (*Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von Kirchmann, Bd. 33/5/, 3-te Abth., SS. 124-130). – Im. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 15 c (I. Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile*, trad. de N. Losski, Sankt-Petersburg, 1910, *Analele Societăţii de filozofie din Sankt-Petersburg*, fasc. VI, pp. 20-21). – Im. Kant, *Prolegomena zu jeder künstigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), 4-te Auflage, herausgegeben... von Karl Vorländer, Leipzig, 1905 (Philosophische Bibliothek, Bd. 40), § 13, SS. 39-41. Această ediţie critică a *Prolegomenelor* este cea mai bună. Traducerea lui Vl. Soloviov (Im. Kant, *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare, ce poate să apară ca ştiinţă*, ed. a 3-a, Moscova, 1905, § 3, pp. 46-48) este admirabilă, însă tiparul este foarte neglijent, sunt repetate chiar şi greşelile de tipar din ediţiile anterioare. – Im. Kant, *Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Cap. I, 1, Def. II, Scholia III.

Este adevărat că de aici Kant făcea *mai întâi* deducţia că spaţiul nu este un concept, ci o realitate independentă de raţiune; iar *pe urmă* că spaţiul nu e un concept, ci o formă a contemplaţiei. Oricum însă, faptele descoperite de Kant dovedesc că pot exista obiecte evident distincte, dar a căror deosebire nu poate fi formulată cu ajutorul raţiunii, adică distincţia nu rezidă în vreo caracteristică a obiectelor, ci *ipsa re*, în mod nemijlocit. Nu în caracteristicile existenţei, ci în profunzimile ei este conţinut principiul distincţiei şi, pentru raţiune, obiectele nu se pot distinge decât unul prin altul. După cum se ştie, această descoperire kantiană, aplicată în chimie pentru prima dată de către Pasteur (v. Pasteur, *Fermentaţia alcoolică şi însemnătatea ei pentru doctrina despre structura materiei. Despre asimetria combinaţiilor organice*, Sankt-Petersburg, 1894), a devenit baza întregii stereochimii şi, o dată cu aceasta, s-a răspândit în multe alte discipline ştiinţifice.

59. Cunoscută expresie a protopopului Avacum. Iată, spre exemplu, unul dintre raţionamentele lui din epistola către diaconul Ignatie: „Vezi, Ignatie Solovianin, şi crede în Treimea cea întreit deofiinţă. Pe fiinţa cea una împarte-o egal în trei: izvorul Divinităţii se desface în trei. Nu spune, după Arie, trei substanţe neegale, ci trei substanţe egale sau, mai bine, trei firi. Indivizibilul taie-l în mod egal în trei substanţe sau firi. Fiecare stare e deosebită: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Nu ascunzându-se stau cei trei împăraţi cereşti, ca Petru, Pavel şi Ioan Teologul, ci fiecare cu starea sa deosebită" (P. Smirnov, *Dispute dogmatice în schisma ortodocşilor de rit vechi*, în *Enciclopedia Ortodoxă*, red. A.P. Lopuhin, Petrograd, 1893, vol. IV, col. 1154; v. şi col. 1050 *sqq.*). Nu ştiu dacă în asemenea greşeli monstruoase se află numai o eroare verbală din partea unui şef de schismă insuficient de cult. Triteismul său este o expresie inconştientă a spiritului raţionalist general, de obicei propriu schismei.

Episcopul (pe atunci arhimandrit) Porfirie Uspenski este înclinat să vadă în acest arianism chiar şi o influenţă istorică. Descriind Biserica „Adormirea Maicii Domnului" din Mănăstirea palestiniană a Sfântului Iacob Persul, el a văzut acolo icoana celor şapte sinoade ecumenice: „În partea de jos a icoanei sunt pictaţi ereziarhii: Arie, Macedonie şi ceilalţi, iar alături de aceştia un grup de monahi. Este semnificativ că toţi monahii eretici sunt zugrăviţi cu nişte *culioane* (potcapuri) de felul celor pe care le poartă la noi monahii schismatici. (Oare ruşii nu au fost contaminaţi în vechime de erezia arianică?) Iar la cei ortodocşi potcapurile sunt greceşti, joase, asemănătoare alor noastre" (Episcopul Porfirie Uspenski, *Cartea vieţii mele*, 29 noiembrie 1843, vol. I, sub red. lui P.A. Sîrku, Sankt-Petersburg, 1894, p. 307).

60. „...βαπτίζοντες... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος" (*Matei* 28, 19); *cf.* în Liturghia lui Ioan Hrisostom: „Şi ne dă nouă a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh... δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου τοῦ Πατρὸς κτλ".

Tot aşa Sf. Ambrozie de Mediolan, discutând asupra lui *Matei* 28, 19, zice: „Se arată că El (Mântuitorul) a spus: În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Dar nu se ia în consideraţie faptul că El s-a pronunţat *în numele* (la singular, şi nu la plural). El a arătat cele trei Persoane, *tres personas*, dar a folosit numai un singur nume, al Treimii".

„Aşadar un singur Dumnezeu, un singur nume, o singură divinitate, o singură măreţie" (Ambrozie de Mediolan, *Despre educaţia fecioarei*, X, 67-68; P.L. XVI, 322).

61. N.C. Celţov, *Formele vechi ale Simbolului credinţei Bisericii Ortodoxe şi aşa-numitele simboluri apostolice*, Sankt-Petersburg, 1869.

62. A.A. Spasski, *op. cit.*, vol. I, p. 500.
Despre faptul că Vasile cel Mare se mândrea cu cultura sa, v. *ib.*, p. 484. „El, mărturiseşte Grigorie de Nyssa, fratele mai mic al Sfântului Vasile, se gândea mult la elocinţa sa, dispreţuind toate calităţile şi se considera mai presus decât alţi demnitari cu renume" (Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa Macrinei*, P.G. XLVI, 965).

63. Vasile cel Mare, *Epistola 38* (P.G. XXXII, 333 A).

64. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 3 (P.G. XLV, 17 C-D).

65. A.A. Spasski, *op. cit.*, vol. I, p. 267.

66. Grigorie Teologul, *Cuvântul 20* (P.G. XXXV, 1081-1128).

67. Grigorie Teologul, *Cuvântul 25* (P.G. XXXV, 1213 A).

68. Problema care se pune este *cum* anume apare ideea autorităţii lui Hristos, cum se produce renaşterea tainică a sufletului. Fără să depăşim limitele lucrării noastre, al cărei obiect este o teodicee şi nu o antropodicee, nu ne-am putea ocupa de această problemă. Am deci datoria să subliniez că aici apare o lacună, pe care nădăjduiesc să o înlătur într-o lucrare pe care am plănuit-o de mai mult timp, *Despre tipurile de creştere*. Dacă n-ar acorda atenţie acestei lacune, autorul ar risca să fie numit de către cititor drept un creştin fără Hristos. De asemenea, e uşor de observat că, în expunerea mea schematică, omit să examinez *calea* ascezei.

69. Teofrast, *Phys. opin.*, *fr.* 6 a (Diogenes Laertios, IX, 21, 22; Diels, *Doxogr. graeci*, 483).

70. V. Nesmelov, *Sistemul dogmatic al lui Grigorie de Nyssa*, Kazan, 1889, p. 168.

71. Se citează la Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, t. 5 (P.G. XLV, 688 A).

72. Ultimele cuvinte sunt din Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul (se citeşte în prima săptămână a Postului Mare, la pavecerniţă, cântarea a 8-a, „Treimicile").

73. De fapt, celebrul *Credo quia absurdum* nu face decât să schematizeze ideea lui Tertulian. Maxima acestuia suna în original astfel: „*Mortus est Dei Filius, credibile est, quia inseptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile est*, că a murit Fiul lui Dumnezeu este de crezut, deoarece e absurd; este sigur că, îngropat fiind, a înviat, deoarece este imposibil" (Tertulian, *Despre trupul lui Hristos*, P.L. II, 761 A).

74. DUMNEZEULUI CUNOSCUT, aceasta este inscripţia de pe frontonul uşii dinspre apus a Catedralei „Adormirii" din Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad. Deoarece acest pridvor a fost construit în anul 1781 în locul fostului cerdac (v. E.E. Golubinski, *Cuviosul Serghie de Radonej şi Lavra Treimii întemeiată de el*, ed. a 2-a, Moscova, 1909, p. 207), trebuie să presupunem că această inscripţie de mare profunzime, care ne interesează pe noi, a fost făcută din ordinul arhiepiscopului de atunci al Moscovei, Platon Levşin. Este clar că inscripţia exprimă înţelegerea lăuntrică a raporturilor în care se află credinţa cu ştiinţa. Alt ierarh, cu autoritate la fel de mare, arhiepiscopul Kersonului, Inochentie Borisov, observă cu fineţe: „Filozofiei mioape a veacului trecut (adică al XVIII-lea) i se urcase la cap şi a vrut să rupă pentru câtva timp această alianţă sacră, obligând cunoaşterea să-i sape groapa credinţei; dar ce a ieşit din acest atentat ucigaş îndreptat împotriva propriei mame? Sfânta credinţă, cinstită de către raţiunea care întrecea orice măsură, s-a ascuns în profunzimile inimii, care acesteia îi sunt inaccesibile, în timp ce pseudocunoaşterea însăşi a rămas, împreună cu toate sofismele sale, în groapa pe care singură a săpat-o" (Inochentie, arhiepiscop al Kersonului, *Opere*, ed. Wolf,

vol. IV, p. 275). „Adevărata filozofie poate exista numai în alianţă cu Cerul, căci adevărata cunoaştere trăieşte şi se hrăneşte nu cu cele pământeşti, ci cu cele cereşti" (*ib.*, vol. X). „Ne-am obişnuit să spunem: domeniul ştiinţelor, domeniul cunoaşterii, separându-le de domeniul credinţei; dar, propriu-zis, nu există şi nici nu poate exista un domeniu al ştiinţelor; nu există decât un singur domeniu nelimitat al credinţei, al cărui interior se împarte între ştiinţe. O cunoaştere fără credinţă este un segment de mijloc, fără de început şi fără sfârşit; de aceea, cine nu caută fragmente neînsufleţite, ci întregul raţional şi viu, trebuie să unească în mod necesar ştiinţa cu credinţa" (*ib.*, vol. IV, p. 274). „Ce este în general cunoaşterea adevărată, dacă nu fiica naturală a credinţei? Ce este credinţa adevărată, dacă nu sfârşitul firesc şi încununarea oricărei cunoaşteri temeinice?" (*ib.*, vol. IV, p. 156).

75. Traducerea dată în text diferă de cea curentă şi este îndreptată conform studiului respectabilului meu maestru, profesorul M.D. Muretov: *Cunoaşterea parţială şi cunoaşterea de sine* (*Curierul teologic*).

76. L.N. Tolstoi, *Confesiune*, Moscova, 1907, Edit. Mediatorul, p. 74. Total în opoziţie cu această arbitrarietate tolstoiană raţionalistă este principiul ascultării şi răstignirii raţiunii, promovat de K.N. Leontiev. „Eu mă supun ortodoxiei... întru totul, spune el. Nu recunosc în ea numai ceea ce este convingător pentru mintea şi inima mea, ci şi ceea ce îmi repugnă... *Credo, quia absurdum*... Mă voi exprima altfel: cred şi în ceea ce mi se pare absurd din pricina neputinţei omeneşti în general şi a minţii mele în particular. Lucrul acela, să presupunem, nu este cu adevărat absurd prin sine însuşi, dar pentru mine pare că este absurd... Totuşi, eu cred şi mă supun. Acesta este, poate, chiar cel mai bun soi de credinţă. De pildă, un sfat care ni se pare raţional, îl putem accepta de la orice ţăran inteligent. O idee străină ne-a frapat mintea cu adevărul ei. Ce ar fi uimitor dacă am accepta-o? I te supui involuntar şi te miri numai cum de nu ţi-a venit în gând mai înainte. Dar, când ai încredere într-o autoritate spirituală, a te supune ei împotriva raţiunii tale şi a gusturilor tale, formate de-a lungul multor ani de alt fel de viaţă, a te supune în mod arbitrar şi forţat în pofida unei întregi furtuni de proteste interioare, aceasta este, mi se pare, credinţa cea adevărată" (K.N. Leontiev, *Părintele Clement Sedergholm*, ed. a 2-a, Moscova, 1882, p. 99).

77. Despre „pariul lui Pascal" cu privire la Dumnezeu, unde ca miză servesc desfătările iluzorii ale vieţii pământeşti, iar drept câştig fericirea veşnică, v.: B. Pascal, *Pensées*, X, 1 (foarte multe ediţii ale textului original şi ale traducerilor în toate limbile).

Analiza acestui pariu şi critica ideii lui Pascal este făcută, pe lângă lucrările generale despre Pascal, în articole speciale: Sully Prudhomme, *Le sens et la portée du pari de Pascal* (*Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1890, pp. 285-304). – L. Dugas et Ch. Riquier, *Le pari de Pascal* (*Revue Philosophique*, t. 50, 1900, septembre, pp. 224-245). – Ch. Riquier, *A propos du pari de Pascal* (*ib.*, décembre, pp. 650-651). – J. Lachelier, *Sur le pari de Pascal* (*ib.*, t. 51, 1901, juin). – P.S. de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (introducere la a sa *Théorie analytique des probabilités*, Paris, 1812 [1814, 1820]), *Oeuvres*, t. 7, Paris, 1886; trad. rusă: Laplace, *Încercare de filozofie a teoriei probabilităţilor*, trad. de A.I.V., sub red. A.K. Vlasov, Moscova, 1908, pp. 117, 122. Aici se face propriu-zis critica formei matematice a pariului lui Pascal, inventată de matematicianul englez Craig. Raţionamentele lui Laplace şi, probabil, ale lui Craig păcătuiesc printr-o grosolană neînţelegere a ideii de veşnicie.

O idee de felul celei enunţate de Pascal a fost afirmată anterior lui (1623-1662), mai întâi de către Arnobiu († 304), care raţionează în felul următor: *„Non credimus, inquitis, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent, cum imminentia, et nondum cassa, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur, non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit,*

aperiatur non fuisse mendacium" (Arnobiu, *Contra păgânilor*, II, 4; P.L., t. V, 815 B – 816 A) şi apoi de Raymond Sebond (sfârşitul secolului al XIV-lea – 1437), în a sa *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (1487). *Cf.* V. Droz, *Le scepticisme de Pascal*, p. 71, note).

Renouvier (în *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, pp. 65 *sqq.*) vedea în această idee rezumatul sau chiar punctul de plecare al unei filozofii profunde. Într-adevăr, ea a fost folosită de către W. James într-o versiune simplificată şi sărăcită, mai întâi în conferinţa sa *Will to Believe* [*Voinţa spre credinţă*] (W. James, *Will to Believe*, în rusă: *Dependenţa credinţei de voinţă şi alte încercări de filozofie populară*, trad. din engl. de S.I. Ţereteli, Sankt-Petersburg, 1904), iar apoi a fost pusă la baza curentului filozofic cunoscut sub numele de *pragmatism*. Nu e greu de observat o anumită înrudire a acestuia cu *tutiorismul* jansenist, însă pragmatismul, care este astăzi la modă şi a provocat în literatură nenumărate *pro* şi *contra*, este lipsit de măreţia tragismului şi acţiunii ascetice şi, totodată, este atât de comod, încât a reuşit să se insinueze în inima publicului care nu caută decât doctrine *comode*.

Citez câteva lucrări în limba rusă care analizează *pragmatismul*: Ch. Pierson, *Gramatica ştiinţei*, trad. după ed. a 2-a engl. de V. Bazarov şi P. Iuşkevici, Sankt-Petersburg, 1911, Edit. Măceşul. – W. James, *Pragmatismul*, trad. de P. Iuşkevici, Sankt-Petersburg, 1910, Edit. Măceşul. – L.M. Lopatin, *Prezentul şi viitorul filozofiei* (*Caracteristici şi discursuri filozofice*, Moscova, 1911, Edit. Calea; *Probleme de filozofie şi psihologie*, vol. 103). – V.F. Ern, *Meditaţii despre pragmatism* (*Lupta pentru logos*, Moscova, 1911, pp. 1-25; *Săptămânalul de Moscova*, 1910, N° 17-18). – Al. Balaban, *Pragmatismul* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, 1909, vol. 99 /IV/, sept.-oct., pp. 574-618). Tot aici, la pp. 574-575 şi 598, se dau indicaţii bibliografice despre *pragmatism*. – S.S. Glagolev, *Un nou tip de filozofie* (*Pragmatismul şi meliorismul*), în *Curierul teologic*, anul XVIII, 1909, decembrie, pp. 578-616. – P.S. Strahov, *Pragmatismul în ştiinţă şi religie* (apropo de cartea lui W. James, *Varietăţile experienţei religioase*), în *Curierul teologic*, anul XIX, 1910, mai, pp. 112-131; iunie, pp. 295-314. – Lazarev, *Pragmatismul* (*Gândirea rusă*, 1909, octombrie). – M. Eber, *Pragmatismul. Studiul diferitelor lui forme*, trad. Z.A. Vvedenski, sub red. M.A. Liharev, cu o introducere de prof. Al.I. Vvedenski, Sankt-Petersburg, 1911. – J.A. Berman, *Esenţa pragmatismului. Tendinţe noi în ştiinţa gândirii*, Moscova, 1911, XII + 240 pp.

În ce priveşte vasta literatură străină asupra pragmatismului, se pot afla indicaţii în cartea amintită a lui James, în articolul lui Al. Balaban etc. Mai menţionăm: André Lalande, *Pragmatisme et pragmaticisme* (*Revue Philosophique*, 31^{e} an., t. 61, 1906, février, pp. 121-156) (se trec în revistă studiile principale despre pragmatism). – J. Bourdeau, *Pragmatisme et Modernisme*, Paris, 1909 („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan). – P. Hermant et A. van der Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris, 1909 („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan), pp. 207-230. – Fr. Paulhan, *Antipragmatisme et Hyperpragmatisme* (*Revue Philosophique*, 34^{e} an., t. 67, pp. 611-625). – A. Schinz, *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie* („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan, Paris, 1909).

78. V. n. 77.

79. *Cf.* exclamaţia unei fete, în calea ei către Dumnezeu: „Doamne, dacă Tu exişti, arată-mi care este adevărul şi dă-mi putinţa de a-l cunoaşte!" (vezi: P. Florenski, *Problemele conştiinţei religioase*, Serghiev Posad, 1907, scrisoarea a II-a, p. 17, *Creştinul*, 1907). Şi încă: „De vreau sau nu vreau, Hristoase Mântuitorule, mântuieşte-mă! Repede, repede, căci sunt pierdut!" (*Rugăciunea a 8-a de dimineaţă către Domnul nostru Iisus Hristos*).

80. Macarie cel Mare, *Omilia a VII-a*, 3; P.G. XXXIV, 525.

81. Herzog und Hauck, *Realencyclopädie für protestantliche Theologie*, 3-te Auflage, Bd. 6, Leipzig, 1899, SS. 674 und ff., Artikel „Glaube".

Consideraţii lingvistice şi filozofice despre cuvintele „credinţă" şi „a crede" vezi în cartea lui A.I. Strunikov, *Credinţa drept certitudine conform doctrinei ortodoxe*, Samara, 1887, pp. 35-58, dar trebuie să ţinem cont de faptul că autorul este înclinat să apropie noţiunile de „credinţă" şi „a crede" de „cunoaştere" şi „a cunoaşte".

V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului*

82. *Cf.* Fericitul Augustin, „Dumnezeu-Treimea este unul, unicul, mare, adevărat, drept, Adevărul, *est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas*" (*De Trinitate*, VIII 3 [II]. *S. Augustini Opera omnia*, editio Parisina altera, t. VIII 2, Parisiis, 1837, col. 1322). „Dumnezeu, zice el, este acel adevăr imuabil care cu adevărat se numește legea tuturor științelor și știință a atotputernicului Artist, *est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis*" (*De vera religione*, 57; *S. Aurelii Augustini Opera*, t. I, secunda editio Veneta, Venetiis, 1756, col. 976).

După G. Cohen, Dumnezeu este „Centrul tuturor ideilor, Ideea Adevărului, *Zentrum allen Ideen, die Idee der Wahrheit*" (*System der Philosophie*, Bd. II, *Ethik des reinen Willens*, 1904, S. 417 ff.).

Aceeași idee despre Dumnezeu ca izvor și purtător esențial al oricărei dreptăți o aflăm și în concepția populară despre viață. Astfel, de pildă, în repertoriul poeților lirici, peregrini din Galiția, intră „cântecul războinic"; el este cântat în ritul latin din Galiția de „Ziua Morților", 1 noiembrie după stil nou, când se face pomenirea tuturor celor răposați. În acest imn se spune, între altele: „Lăudăm pe unul Dumnezeu,/ Iisus Hristos cel *drept*,/ Ale căruia sunt cerul și pământul..." (Miron, *Cântarea războinică*, în *Trecutul kievean*, 1888, decembrie, N° 12, vol. 23, p. 146). Iisus Hristos *cel drept*, adică Cel în care prin excelență trăiește dreptatea, în care sălășluiește *toată* dreptatea, Logosul, Cuvântul Adevărului întrupat al lui Dumnezeu; Iisus Hristos cel drept – norma, legea și izvorul oricărei fapte de dreptate.

83. Arhiep. Antonie (Hrapovițki), *Convorbirea unui creștin cu un mahomedan despre adevărul Preasfintei Treimi* (*Opere complete*, Poceaev, 1906, vol. 4, pp. 204-214). – *Idem*, *Ideea morală a dogmei Preasfintei Treimi* (*ib.*, Kazan, vol. 2, pp. 5-30; *Biblioteca de religie și filozofie*, fasc. XI, Vișnii-Volocek, 1906). V. analiza acestui discurs în: N.F. Fedorov, *Filozofia lucrării comune* (articole, idei și scrisori, editate sub red. lui A.A. Kojevnikov și N.P. Peterson), Vernîi, 1906, vol. 1, pp. 33-37, nota 5. – M.M. Tariaev, *Evanghelia* (*Bazele creștinismului*, vol. 2, ed. a 2-a, Serghiev Posad, 1908). – N.N. Sagarda, *Întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan Teologul. Analiză mistagogică-exegetică*, Poltava, 1903. – *Idem*, *Deosebiri caracteristice în dezvoltarea și expunerea de către Sf. Ap. Ioan a învățăturii creștine* (*Lectură creștină*, 1904, vol. 1, N° 6, iunie). – B.M. Melioranski, *Despre Trinitate* (*analiza criticii lui L.N. Tolstoi*), fascicule din revista *Vocea Bisericii*, Sankt-Petersburg, 1907.

Dumnezeu, spune Fericitul Augustin, „*non bonus animus aut bonus angelus, aut bonum coelum; sed* bonum bonum". El este „*non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*". El este „*non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum*" (*De Trinitate*, VIII 4 /III/; *S. Augustini Opera omnia*, editio Parisina altera, Parisiis, 1837, t. VIII 2, col. 1323).

84. Folosesc terminologia și distincția propuse de Schelling.

85. V. nota 74.

86. Ideea este dezvoltată și apărată cu ardoare în cartea lui V.F. Ern, *Lupta pentru Logos. Încercări filozofice și critice*, Moscova, 1911, Edit. Calea.

87. Asupra noțiunii de „*ieșire din sine*" a subiectului cunoscător se oprește insistent, în literatura rusă, † prințul S.N. Trubețkoi (*Metafizica Greciei antice*, Moscova, 1890; *Opere*, vol. 3, Moscova, 1910).

De noțiunea de „intrare" a obiectului de cunoaștere în subiectul cunoscător s-a ocupat mai mult decât alții N.O. Losski, în cartea *Fundamentarea intuitivismului*, Sankt-Petersburg, 1906 și în *Analele Facultății de istorie și filozofie a Universității Imperiale din Sankt-Petersburg*, LXXVIII. V. expunerea acelorași păreri în a sa *Introducere în filozofie*, partea I: *Introducere în teoria cunoașterii*, Sankt-Petersburg, 1911, pp. 231-269.

Cartea lui N.O. Losski a provocat o polemică destul de animată, care a explicat în mare parte unele chestiuni obscure. Dintre articolele referitoare la această polemică, menționăm: A. Askoldov, *Noua teorie gnoseologică a lui N.O. Losski*, (*Revista Ministerului Învățământului Public*, serie nouă V, 1906, N° 10, partea a II-a, pp. 413-441). – *Idem*, *Despre intuitivismul gnoseologic* (*Probleme de filozofie și psihologie*, XCVI, pp. 561-570). – A.I. Vvedenski, *O nouă și facilă demonstrație a criticismului filozofic*, Sankt-Petersburg, 1909. – N.O. Losski, *Să fie oare întemeiată noua și facila demonstrație a criticismului filozofic?* (*Revista Ministerului Învățământului Public*, 1909, N° 7), contra criticii lui Vvedenski. – A.I. Vvedenski, *Logica drept parte a teoriei cunoașterii*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 207-214, 252-253, 275-287, 356-358 (replică la Losski). – L.M. Lopatin, *O nouă teorie a cunoașterii* (*Probleme de filozofie și psihologie*, XXXVII, pp. 185-206). – N.O. Losski, *În apărarea intuitivismului* (apropo de articolele lui A. Askoldov: „Noua teorie gnoseologică a lui N.O. Losski" și al prof. L. Lopatin: „O nouă teorie a cunoașterii"), *Probleme de filozofie și psihologie*, XCIII, pp. 449-462. – N.A. Berdiaev, *Filozofia libertății*, Moscova, 1911, cap. IV, pp. 97-127. – S.I. Povarnin, *Despre „intuitivismul" lui N.O. Losski*, Sankt-Petersburg, 1911. – N.O. Losski, *Răspuns lui S.I. Povarnin cu privire la critica intuitivismului*, Sankt-Petersburg, 1911; etc.

Aceleași concepții le avea și renumita școală kieveană de istorie a gândirii, care se ralia platonismului și idealismului german. Printre reprezentanții acestei școli trebuie să-l amintim pe rectorul Academiei Teologice din Kiev, arhimandritul Inochentie Borisov, devenit apoi arhiepiscop al Kersonului, după părerea căruia „numai credința suprimă prăpastia de netrecut care se cască între noi și obiectele cunoașterii noastre, numai ea sfâșie *perdeaua de nepătruns care ascunde existența lucrurilor*" (Inochentie, arhiep. de Kerson, *Opere*, ed. Wolf, vol. 10). Aceeași opinie o împărtășeau și prietenii lui: O.M. Novițki, V.S. Karpov, S.S. Gogoțki, I.M. Skvorțov, Mihnevici, Avsenev, Amfiteatrov. Dintre reprezentanții mai târzii ai aceleași școli trebuie să-i amintim mai ales pe P.D. Iurkevici și M.A. Ostroumov, care era apropiat de O.M. Novițki ca spirit, deși nu era din Kiev.

De altfel, oricât de diferite ar fi căile de abordare a noțiunilor „ieșire" și „intrare", punctul lor final este același. Ambele metafore semnifică același act de unire interioară a subiectului cu obiectul cunoașterii.

88. J. Böhme, *Aurora*, S. 37 (*Schriften*, herausgegeben von K.W. Schiebler, 1831-1847, 2-te Aufl., 1861 ff.).

John Pordage, un alt mistic din sec. al XVII-lea, se exprimă în același fel: „Acest Al Doilea Număr al Acestei Tri-Unimi... poate fi numit și *Inima lui Dumnezeu*, deoarece el este nașterea Sa centrală și total interioară, centrul și sediul Iubirii Sale, de unde această Iubire se revarsă iarăși și se răspândește în întreaga Ființă Divină și în tot ce poate exista în afara Ei" (*Metafizica divină și adevărată*, partea I, vol. I, cap. V, § 101, p. 113) (v. nota 126).

89. „Nu există mijloace de a explica cum poate o monadă să suporte o schimbare în ființa sa interioară din partea unei alte făpturi, deoarece în ea nu se poate disloca nimic și nici nu poate fi concepută în ea o oarecare mișcare *internă* care ar putea fi provocată, dirijată, mărită sau micșorată în interiorul monadei, cum este posibil în substanțele *compuse*, unde există schimbări în raporturile dintre *părți*. Monadele n-au deloc *ferestre* prin care ar putea să intre sau să iasă ceva din ele, *les monades n'ont point des fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir*. Accidentele nu se pot detașa sau mișca în afara substanței, precum făceau altădată la scolastici speciile sensibile (*species sensibiles*). Așadar, nici substanțele, nici accidentele nu pot pătrunde în monadă din afară" (G.W. Leibniz, *Monadologie*, 7; *Opera philosophica*, ed. J.E. Erdmann, 1840, p. 705).

90. V. demonstrațiile în: Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris, 1901, note X, sur la définition de l'amour, pp. 567-573).

91. G.W. Leibniz, *Opera philosophica*, ed. J.E. Erdmann, 1840, p. 118; *cf. Nouveaux Essais*, II, cap. 20, § 4.

92. Referințe exacte v. în cartea lui Couturat (nota 90), de unde sunt luate citatele inserate în text.

93. Chr. Wolfius, *Psychologia empirica*, 1738, § 633.

94. Chr. Wolf, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen*, 1721, I, § 449.

95. M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in dem metaphysischen Wissenschaften*, 1764, 2-te Aufl., 1786, I, 2, 48. (Notele 93, 94, 95 sunt din Rud. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Bd. II, Berlin, 1910, S. 712, Art. „*Liebe*").

96. Intelectualismul lui Spinoza trece prin toată *Etica* lui, fiind exprimat în mod evident mai ales în partea a II-a. „Sufletul, spune Spinoza, este un *lucru cugetător, res cogitans*" (Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars II, Def. 3; *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et S.P.N. Land, vol. I, Hagae Comitum, 1882).

97. Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars III, VI (*ib.*).

98. Schelling, *Studii filozofice despre esența libertății omenești*, trad. L. Meerovici, Sankt-Petersburg, ed. D.E. Jukovski, 1908, p. 19. Și într-adevăr, în *Etica* se întâlnește la fiecare pas cuvântul preferat al lui Spinoza, „lucru", *res*. El vorbește mereu despre *lucrul* nevăzut sau iubit și însuși Dumnezeu este numit „lucrul cugetător". Ar fi inutil să recurgem la citate, deoarece ar trebui să ne referim aproape la fiecare pagină a *Eticii*. Totuși, nu este de crezut ca această pasiune pentru cuvântul „lucru" să țină numai de maniera literară a filozofului; în primul rând, această manieră este foarte expresivă și, în al doilea rând, Spinoza vorbea întotdeauna despre „iubirea pură" pentru oameni, obiecte, stări, reunindu-le prin cuvântul „lucru".

99. Terminologie introdusă de către Aristotel (*Methaphysica*, X, 3, 1054 a 32; X, 8, 1058 a 18; VII, 11, 1037 b 7) (v. *infra*, nota 102).

100. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, 1803-1815, part. III, ch. 1, p. 160 (citat după Eisler, *Wörterbuch*, Bd. I, S. 543).

101. M. Palágyi, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, S. 167 (Eisler, S. 44): „*Dieselbe Wahrheit ist es..., die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten dargestellen kann*".

102. Aristotel, *Metafizica*, V(Δ), 9 (*Opera* edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, vol. II, p. 1018 a, 7-10; *Die Methaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von Albert Schwegler. Tübingen, 1847, Bd. I, S. 107). Traducerea franceză a lui J. Barthélémy-Saint-Hilaire ne redă astfel această scrisoare: „*Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et même est identique à lui-même; et alors on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un*" (*Méthaphysique d'Aristote*, traduite en français... par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, t. II, Paris, 1879, p. 135, livre V, ch. IX, § 6).

La traducătorii ruși P. Pervov și V. Rozanov, definiția identității, care ne preocupă, se citește astfel:

„De aici este evident că identitatea este un fel de unitate a existenței, când (lucrurile) sunt mai multe sau când unul este utilizat ca și cum ar fi mai multe, de pildă, atunci când se spune despre cutare lucru că este identic cu sine, căci în acest caz este utilizat ca și cum ar fi două obiecte" (*Metafizica lui Aristotel*, trad. și comentarii după originalul grec de P. Pervov și V. Rozanov, fasc. I, cărțile I-V, Sankt-Petersburg, 1895, p. 160, cartea V, IX, 3).

În sfârșit, în traducerea germană a lui Schwegler citim: „*Woraus sich ergibt, dass die Einerleiht eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreres dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit...*" (Bd. II, 5-tes Buch, cap. 96, § 82).

103. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, ch. 27, § 9.

104. „Ca reprezentări, toate fenomenele posibile, spune Kant, aparțin unei depline conștiințe de sine posibile. Dar această conștiință de sine, ca reprezentare transcendentală, posedă în mod necesar și cu certitudine *apriorică* identitatea numerică, deoarece, fără mijlocirea acestei apercepții inițiale, nimic nu poate intra în domeniul cunoașterii. Fiindcă această identitate trebuie să intre în mod necesar în sinteza întregii pluriformități a fenomenelor, din moment ce ele trebuie să devină cunoaștere empirică, fenomenele sunt subordonate condițiilor *apriorice* cărora sinteza lor (aprehensia) trebuie să se conformeze întotdeauna. *Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss; weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss*" (Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Text der Ausgabe 1781 /A/. Elementarlehre, II Th., 1 Abth., 1 Buch, II Hauptst. 2 Absch., § 113; Herausgegeben von K. Kehrbach, Verlag von Ph. Reclam, 2-te Aufl., Leipzig, § 125; *apud* traducerea lui N.O. Losski, Sankt-Petersburg, 1907, p. 93). Această „identitate a conștiinței mele în diferite momente este numai o condiție formală a ideilor mele și a legăturii dintre ele, însă nu dovedește deloc identitatea numerică a subiectului meu, *es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität, meines Subjects*" (*ib.*, Elementarlehre, II Th., II Abth., II Buch, I Hauptsch. Ausg. 1781 /A/, S. 363. Reclam, S. 308; trad. N.O. Losski, p. 232). „Dacă eu nu vreau să cunosc prin experiență identitatea numerică a unui obiect exterior, trebuie să observ aspectul stabil al fenomenului, la care, ca subiect, se referă restul ca atribut și să remarc identitatea acestui aspect în timp ce toate celelalte din el se schimbă. Or, eu alcătuiesc un obiect al sentimentului interior, care este tot timpul numai forma sentimentului interior. Prin urmare, orice definiție consecventă a sufletului meu eu o raportez la eul identic numeric în orice moment, adică la forma de intuire interioară a sinelui. Acestea fiind spuse, ideea că sufletul este persoană nu ar trebui considerată ca rezultat al unei deducții, ci ca o judecată perfect identică a conștiinței de sine în timp, și acesta este motivul în virtutea căruia ea este valabilă *a priori*. Într-adevăr, sensul acestei teze se reduce propriu-zis numai la faptul că în tot timpul, când eu am conștiință de sine, conștientizez acest timp ca aparținând unității eului meu și e absolut indiferent dacă voi spune că tot acest timp se află în mine ca unitate individuală sau că eu, cu identitatea mea numerică, mă aflu în tot acest timp. *Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles Uebrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des Sinnern innes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst in aller Zeit, d.i. in der Form der innerer Anschauung meiner Selbst (...) es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in allerdieser Zeit befindlich*" (*ib.*, S. 362; Reclam, SS. 307-308; trad. Losski, pp. 231-232).

105. După expresia lui Staudinger, Cohen este „căpetenia, *der Altmeister*, neokantianismului" (F. Staudinger, *Cohens Logik d. reinen Erkenntis und d. Logik d. Wahrnehmung*, „Kantstudien", 1903, VIII, 1).

106. H. Cohen, *System der Philosophie*, Bd. II, Berlin, 1902. Erste Klasse, 2, S. 78.

107. Ideea opoziției între creația vie în timp și finitul mecanic în spațiu sau, ceea ce este aproape același lucru, ideea opoziției dintre lucru și persoană se află la baza celor mai recente „filozofeme" ale lui Henri Bergson și William Stern. Dar nici în prima sa versiune, nici în a doua, gândirea nu are forța să facă o breșă în *vitalism*, care, ce-i drept, nu este mecanic, dar nici personal. Aceste „filozofeme" nu sunt decât un ontologism *vital*, și drept dovadă poate servi faptul că în cea mai personalistică din ele, în sistemul lui W. Stern, se face încercarea de *a defini persoana*. Acest fapt este suficient pentru a ne convinge de caracterul *impersonal* al acestei filozofii. Cum se face? Cred că ambii filozofi, chiar dacă le repugnă *reitatea* legată indisolubil de raționalism, nu se decid totuși să o rupă deschis cu el, cu alte cuvinte, n-au curajul să accepte *asceza credinței*. Nemulțumiți de rațiune, ei încearcă totuși, într-un mod discret și nescandalos, să evadeze din regatul acesteia, prefăcându-se că îi continuă opera. Și unuia și celuilalt îi este străin aspectul

tragic, însă prin blândețe, „cu binișorul", nu este posibilă depășirea rațiunii. Rezultă că, în fapt, Bergson nu vorbește aproape deloc despre persoană (și aceasta este poziția cea mai rezonabilă!), iar Stern, în cartea sa, folosind la tot pasul cuvântul *Person*, *definește* persoana, adică o consideră ceva posibil de a fi cuprins de rațiune, și noțiunea de *obiect*, această rațiune în rațiune, o explică prin opoziție cu noțiunea de persoană. De altfel, iată care este definiția persoanei, după W. Stern: „*O persoană* este o existență care, în pofida pluralității părților ei, formează o unitate reală, *sui generis* și având valoarea ei în sine, și în această calitate, pe lângă pluralitatea funcțiilor ei parțiale, efectuează o activitate de sine, care vizează o finalitate. *Un lucru* este opoziția contradictoric a persoanei. El este o existență care, fiind compusă din mai multe părți, nu posedă o unitate reală, *sui generis* și integrală și, îndeplinind mai multe funcții parțiale, nu efectuează vreo activitate de sine, care să vizeze o finalitate. *Eine* Person *ist ein solche Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunctionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt. Eine* Sache *ist das contradictorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunctionen functionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt*" (L. William Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Erster Band: *Abteilung und Grundlehre*, Leipzig, 1909, Einführung, S. 16. Traducerea definițiilor, *apud* Frank [v. nota 2], p. 172). În continuare (SS. 19 ff.), W. Stern dă „explicațiile" acestor definiții.

108. *Bernardi Carevallensis Opera*, ed. Mabillon, 1719. *De dil. Dei*, I, 1.

109. N.N. Sagarda, *Întâia Epistolă Sobornicească a Sf. Ap. și Ev. Ioan Teologul*, Poltava, 1903 (v. nota 83).

110. Εὐχολόγιον, Ἐν Ῥώμῃ, 1754, p. 75. Citatele următoare sunt după același Εὐχολόγιον.

111. V.: S.I. Sobolevski, *Despre sensul cuvintelor „Cu înțelepciune să luăm aminte!"* (*Pelerinul*, 1906, octombrie, partea a II-a, pp. 586-588).

112. A. Almazov, *Istoricul rânduielii Botezului și Mirungerii*, Kazan, 1884, cap. X, pp. 219-240. – N.C. Celțov, *Formele vechi ale Simbolului Credinței Bisericii Ortodoxe sau așa-numitele simboluri apostolice*, Sankt-Petersburg, 1869.

113. Εὐχολόγιον, v. nota 110.

114. Oricum, nu trebuie să înțelegem această echivalență în sens metaforic: aici se indică negrăita lumină mistică a Adevărului; v. *infra*, nota 128.

115. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P.G. XLVI, 96 C.

116. Îl dăm integral în traducerea lui M.D. Muretov:

IMNUL DRAGOSTEI

al apostolului Pavel

I. Prolog

Râvniți la darurile cele mai bune
Și vă arăt încă o cale care le întrece pe toate.

II. Strofa I

Dacă în limbi
Omenești grăiesc
Și chiar îngerești,
Iar dragoste nu am,
Făcutu-m-am aramă sunătoare
Și chimval răsunător.

Și de am darul proorociei
Și cunosc toate tainele,
Și orice știință
Și de am toată credința
Care mută și munții din loc,
Iar dragoste nu am,
Nimic nu sunt
(Nici un folos nu-mi este).

Și de mi-aș împărți averea,
Și dacă trupul îmi voi da
Să fie ars, iar dragoste nu am,
Nici un folos nu-mi este.

III. Strofa a II-a

Dragostea mult rabdă:
Dragostea se milostivește,
Dragostea nu pizmuiește,

Nu se laudă,
Nu se trufește,

Nu cunoaște necuviința,
Nu caută ale sale,
Nu se mânie,
Nu gândește răul,

Nu se bucură de nedreptate,
Ci se bucură de adevăr.

Toate le suferă,
Toate le crede,
La toate nădejde are,
Toate le rabdă.

IV. Strofa a III-a

Dragostea niciodată nu contenește,
Deși profețiile vor dispărea,
Limbile vor înceta,
Și știința va pieri
Numai în parte cunoaștem,
În parte proorocim;
Când va veni însă desăvârșirea,
Acest „în parte" va dispărea.

Când eram copil,
Vorbeam ca un copil,
Și gândeam ca un copil.
Când însă am devenit bărbat,
Am părăsit copilăria mea
Căci acum vedem doar prin oglindă întunecată,
Iar atunci față către față;

Acum cunosc în parte,
Iar atunci voi cunoaște precum sunt cunoscut și eu.
Asfel, rămân

Credința, nădejdea, dragostea,
Această treime,
Dar mai mare între ele: dragostea.

V. Epilog

Căutați Dragostea
Și râvniți spre darurile cele duhovnicești,
Dar mai ales ca să prorociți.

(M.D. Muretov, *Imnul dragostei din Noul Testament în comparație cu „Banchetul" lui Platon și „Cântarea Cântărilor"*, *Curierul teologic*, N° 11-12/1903; și extrasele separate)

117. Pe tema deosebirii între altruism și iubirea creștină s-au scris multe, mai ales de către Sfinții Părinți; din literatura nouă voi menționa aproape la întâmplare: K.N. Leontiev, *Creștinii noștri cei noi* (*Opere*, ed. V.M. Sablin, Moscova, 1912, vol. 8). – L.A. Tihomirov, *Altruism și iubire creștină*, Vișni-Volocek, 1905 (*Biblioteca de filozofie și religie*, fasc. IX). – M.A. Novoselov, *Umanismul. Sensul și importanța lui în noua istorie a umanității* (Moscova, 1912, *ib.*, fasc. XXVII). – *Idem*, *Justificarea psihologică a creștinismului* (Moscova, 1912, *ib.*, fasc. XXVIII). – A.A. Sokolovski (dr. în med.), *Religia iubirii și egoismul*, partea I, Moscova, 1891. – Prot. A.M. Ivanțov-Platonov, *Învățătura creștină despre dragostea pentru omenire în comparație cu extremismele doctrinelor socialiste* (Moscova, 1884 și în *Douăzeci de ani de preoție*, culegere de cuvinte și omilii ale protopopului Ivanțov-Platonov).

118. Despre noțiunea de „umilire de sine" în sens strict teologic, referitor la Iisus Hristos, v.: M.M. Tareev, *Umilirea de sine a Domnului nostru Iisus Hristos* (Moscova, 1901, IX + 192 + II pp.), unde există o bibliografie a problemei. – *Idem*, *Umilirea de sine a lui Hristos* (*Bazele creștinismului*, vol. I, ed. a 2-a, Serghiev Posad, 1908, pp. 7-134). Lucrarea conține aceleași opinii ca și precedenta, dar într-o formă parțial simplificată, parțial completată. – A. Cekanovski, *Câteva clarificări asupra învățăturii despre umilirea de sine a Domnului nostru Iisus Hristos* (expunerea și analiza critică a teoriilor kenotice cu privire la persoana lui Iisus Hristos), Kiev, 1910, IV + 220 pp.

119. Ideea de „injustețe" a existenței individuale și a morții ca proces de întoarcere în existența generală primitivă a fost exprimată într-o formă mai mult sau mai puțin articulată de mulți filozofi greci sau, mai bine zis, a fost subînțeleasă aproape de către toți. Probabil, ea era baza acelui complex de idei care reflecta și suscita experiențele misterelor. E foarte posibil ca această idee să fi fost de proveniență orientală, deși putea foarte bine să fie și pe deplin autohtonă, căci abolirea limitelor personale și beția fuziunii cu întreaga existență, produse de mistere, erau suficiente pentru a da naștere ideii de stare păcătoasă a existenței individuale și ideii de fericire și, prin acestea, ideii de sfințenie primordială, de existență în afară de sine.

Cu mai multă claritate exprimă această idee Anaximandru. Conform unei informații a lui Teofrast, păstrată de către Simplicius, „Anaximandru, fiul lui Praxiad din Milet, discipolul și succesorul lui Thales, afirmă că infinitul este principiul, ἀρχή, și cauza materială, στοιχεῖον, a toate. El a fost primul care a introdus cuvântul «principiu», a emis ipoteza că acesta nu este nici apa, nici altul dintre așa-numitele elemente, ci o cu totul altă natură infinită, din care se formează toate cerurile și toate universurile din ele. Din acest «principiu» își primesc nașterea toate lucrurile și, conform necesității, nimicirea, căci într-un moment anume ele suferă pedeapsa și răsplata pentru injustețea reciprocă; așa se exprimă el, folosindu-se de forme prea poetice, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὸ λέγων" (*Theophrasti physic. opinionum*, fr. 2; *in Simplicii in Aristot. Physic*, f. 6, 36-54. – Hermannus Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879, p. 475).

Totuși Teofrast, în aceste fraze profunde, e departe de a avea dreptate când vede în cuvintele lui Anaximandru expresii „prea poetice", deși este puțin probabil să aibă deplină dreptate un istoric „ontologist" al filozofiei, care afirmă, pe baza studiului credințelor

egiptene, că și „la vechii filozofi greci, prin cuvintele νόμος, δίκη se înțelege spațiul primordial" și că „de aceea și aici ἀδικία lucrurilor nu este altceva decât deviația lor de la spațiul primordial, iar τίσις, răsplată, nu înseamnă altceva decât întoarcerea lor în spațiul nemărginit" (O.M. Novițki, *Dezvoltarea treptată a doctrinelor filozofice vechi în legătură cu dezvoltarea credințelor păgâne*, Kiev, 1860, partea II, p. 93, nota 81. Despre religia egiptenilor, *cf. ib.*, partea I, nota 5). Ideea generală a lui Anaximandru este simplă și anume: „Nedreptatea înseamnă izolare, opoziție reciprocă, despărțire; dreptatea triumfă prin nimicirea a tot ce se deosebește, lucrurile despărțite se întorc la elementele lor. Iar acestea din urmă sunt absorbite de nemărginitul în sânul căruia se nasc și se nimicesc universuri nemărginite" (Prințul S.N. Trubețkoi, *Istoria filozofiei antice*, partea I, Moscova, 1906, p. 66. *Cf.* T. Gomperz, *Cugetătorii greci*, trad. după ed. a 2-a germ. de E. Herzog și D. Jukovski, Sankt-Petersburg, 1911, vol. I, p. 50); dar, ca și celelalte teorii ale metafizicii de început, această idee este oglindirea unei psihologii mistice concrete și, mai exact, a reprezentărilor orfice despre suflet, care iau naștere pe baza misterelor, nefiind construcții ale rațiunii abstracte. V.: Gomperz, *ib.*, cap. V: „Doctrina orfico-pitagoreică a sufletului", p. 108. – S.S. Glagolev, *Religia greacă*, partea I: „Credințele", Serghiev Posad, 1909, cap. V: „Teologia orficilor", p. 216. – R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache*, Leipzig, 2-te Aufl., 1910; trad. autorizată de autor: *Misterele antice și creștinismul*, Moscova, 1912.

120. R. Hamerling, *Die Atomistik des Willens*, 1891, Bd. II, S. 164 (*apud* R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. II, S. 713).

121. Ideea deplinei singularizări a valorilor și a daturilor, a datoriei și a actualității, a normelor și a faptelor este poate cea mai caracteristică pentru mișcarea neokantiană a filozofiei, atât în sensul restrâns, cât și în cel larg al termenului de neokantianism.

122. F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* („Din cuvântările și învățăturile starețului Zosima"), *Opere*, vol. 12, p. 337.

123. Fericitul Augustin, *De Trinitate*, VIII, 10.

124. John Scot Eriugena, *De divisione naturae*, I, 74 (P.L. CXXII, 519 B). Tot aici se dă și o altă definiție a iubirii: *„Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus"*.

125. V. nota 116.

126. „Sfânta Scriptură îl numește pe Dumnezeu *lumină*. Această denumire, conform interpretării curente, exprimă următoarea însușire a lui Dumnezeu: puritatea. Dar nu exprimă oare aceasta și esența lui Dumnezeu? Oare Dumnezeu nu este într-adevăr lumină și Ființa Lui nu are ceva asemănător cu lumina...?" (Inochentie, arhiepiscopul Kersonului și Tauridei, *Despre Dumnezeu în general ca fondator al împărăției morale sau cerești*, în: *Opere*, ed. M.O. Wolf, Sankt-Petersburg și Moscova, 1877, vol. 10, pp. 255-265). Doctrina lui Dumnezeu ca lumină negrăită se află aproape la toți misticii și o găsim expusă în mod sistematic la englezul John Pordage, care a trăit în secolul al XVII-lea (între anii 1625 și 1698), în lucrarea fundamentală *Metaphysica vera et divina*, tradusă în limbile germană și rusă sub titlurile: *Pordädschen's göttliche und Wahre Methaphysik*, übersetzt von Loth. Vischer, 1725, respectiv: *Metafizica dumnezeiască și adevărată sau cunoașterea minunată și prin experiență dobândită a lucrurilor nevăzute și veșnice, descoperită prin D.I.P.* (Moscova, între 1784 și 1786, într-o tipografie clandestină, 3 vol., 547 + 600 + 639 pp. in quarto). Această carte a fost confiscată și, după părerea lui Sopikov, este rarisimă.

Iată ce învață John Pordage: „Dumnezeu este lumină (*I Ioan* 1, 5), prin urmare, Ființa Lui are Spațiu, adâncime, înălțime, lungime și lățime. Căci este imposibil să-ți imaginezi o lumină care n-ar avea spațiu, a cărei strălucire nu s-ar răspândi în jurul ei, care n-ar lumina nici un loc și n-ar ocupa nimic cu clarul ei. Nu se poate, dimpotrivă, să se obiecteze față de aceasta că Dumnezeu este numit Lumină numai prin comparație... deoarece se afirmă fără nici un temei că Scriptura nu îl numește pe Dumnezeu Lumină decât prin analogie. Căci, mai mult decât atât, Dumnezeu are acest nume în sensul

propriu al cuvântului; şi dacă examinăm şi înălţimea Lui şi subtilitatea Lui şi clarul strălucirii Lui, atunci nu se poate ca lumina exterioară, care este numită materială, să o numim cu acest termen într-un sens prea puţin impropriu, când este incomensurabil întrecută de strălucirea şi slava dumnezeiască, precum mărturisesc acest lucru cei ce au ajuns să le cunoască. Şi în acest sens, adică în considerarea clarităţii şi strălucirii Lui supreme şi a Esenţei Sale foarte subtile, este adevărat că Lumina spirituală şi dumnezeiască diferă cu totul de cea corporală şi exterioară, şi este de un gen particular. De altfel, în această examinare a luminii, şi una şi alta au aceeaşi natură şi aceleaşi însuşiri; şi nimeni, niciodată nu va putea demonstra contrariul. Aş vrea numai să aud ce înţeleg ei prin denumirea de lumină *Spirituală*, când prin aceasta nu vor să arate altceva decât sublimitatea strălucirii şi esenţei ei. Căci simpla Cunoaştere ca atare nu poate fi numită Lumină. Din moment ce toţi demonii şi damnaţii au cunoaşterea multor lucruri şi nu numai cunoaşterea figurată, care le-a mai rămas şi despre lucrurile dumnezeieşti, ci una chiar esenţială şi experimentală despre Lumea Lor Întunecată şi despre lucrurile aflătoare în ea, şi totuşi care, toate laolaltă, n-au nici o scânteie de lumină. De aceea, în concepţia generală pe care o au oamenii despre ea, Lumina spirituală este lumina veritabilă şi propriu-zisă, care luminează cu cea mai mare claritate. Şi o astfel de lumină, pe care trebuie să o recunoască toţi ca pe ceva concret şi real şi ca pe o perfecţiune esenţială, nu i se poate nega lui Dumnezeu fără a-i fi lezată însăşi Slava Sa. Despre aceasta poate exista cu atât mai puţină îndoială, cu cât în *Apocalipsa* lui Ioan, cu privire la Viaţa Veşnică se spune direct: «Şi noapte nu va mai fi; şi nu mai au trebuinţă de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină şi vor împărăţi în vecii vecilor» (*Apocalipsa* 22, 5). Acest lucru nu poate fi altfel înţeles decât ca o Lumină adevărată, sensibilă care va lumina ochii celor fericiţi. Nu e nimerit ce spun unii, că această lumină exterioară este o existenţă corporală, dacă prin aceasta ei înţeleg un lucru care nu are nimic în sine, care doar se întinde în înălţime, în adâncime, în lăţime şi în lungime, lucru care nu are deloc viaţă în sine şi este cu desăvârşire pasiv. Pentru că «Lumina este Viaţă» (*Ioan* 1, 4). Totodată, ea lucrează din temelia ei interioară şi din propria ei putere. Prin urmare, ea este Spirit şi nu corp. Şi precum suntem gata să respectăm această concluzie cu privire la Lumina Divină, tot aşa trebuie să recunoaştem şi lumina exterioară ca pe ceva adevărat, până ce nu se va dovedi prin argumente sigure că această lumină este cu totul alta şi de o natură opusă celeilalte".

În continuare, se resping unele obiecţiuni posibile, însă nu vom intra în amănunte. Apoi autorul spune: „După cum Dumnezeu este Fiinţă nemărginită, tot aşa este El şi Lumină infinită şi spaţiu infinit. La fel cum lumina exterioară cuprinde totul *în sine* şi toate lucrurile trăiesc, se mişcă şi există în ea, aşa şi Lumina Divină, atât noaptea cât şi ziua (căci în Dumnezeu nu există întuneric, ci lumină neîntreruptă – *I Ioan* 1, 5; *Psalmi* 138, 12), umple totul, pătrunde totul, cuprinde totul şi în Ea noi trăim, ne mişcăm şi suntem. Ea se află în interiorul tuturor lucrurilor ca temelie care pe toate le poartă şi pe toate le ţine; nu există nimic ce ar putea fi ascuns de Ea. Deşi Ea însăşi, din pricina fineţei sau subtilităţii esenţei Sale, care este *mai presus* de toate, nu poate fi descoperită prin puterea făpturii, ci este nevoie în smerenie adâncă a cere şi a aştepta revelarea liberă şi voluntară, prin care Ea să se comunice. Sfânta Scriptură, ca tezaur al Adevărului *Divin*, ne învaţă şi ne sugerează aceasta. Şi această analiză a Luminii demonstrează şi slăbiciunea obiecţiei următoare: că dacă îi atribuim Spaţiu lui Dumnezeu, rezultă că El poate fi şi *divizat*. Încearcă, dacă poţi, să divizezi această lumină solară exterioară în părţi esenţiale şi arată-ne un fragment despărţit de întreg: închide-l într-o sticlă şi păstrează-l pentru întrebuinţare şi vei avea grozav corp de iluminat. Iar dacă nu poţi face aşa ceva, atunci recunoaşte că părţile pe care ţi le imaginezi că stau una lângă alta în spaţiu nu se găsesc decât în imaginaţia ta şi că divizibilitatea pe care le-o impui nu este altceva decât efectul minţii tale (*merum ens rationis*). Uită-te la sticlă, ce densitate are corpul ei, încât nici parfumurile cele mai volatile nu pot trece prin ea, ci sunt oprite; şi totuşi cât de uşor trece prin ea lumina! Şi cum rămâne întotdeauna lumina intactă şi neîmpărţită în integritatea sa!". Deci cu atât mai mult Lumina dumnezeiască trebuie să pătrundă fără piedici în toate corpurile. „Dar vei spune că dacă lumina nu poate fi divizată în aşa fel încât o parte din ea să fie *inclusă* separat, totuşi ea poate fi *exclusă* din multe locuri, concomitent cu

mărirea sau micşorarea spaţiului ei, ceea ce ar fi totuna cu divizarea ei. Or, după părerea mea, nu se poate considera că este o divizare. Mai degrabă, această excludere aduce cu sine o concentrare şi o condensare mai mare, o mai mare unire a ei înseşi. Şi dacă lumina se condensează sau se dilată, acest lucru nu contrazice natura spiritului *creat*; nu contravine nici chiar naturii spiritului *increat*, în măsura celei de-a doua *existenţe* a lui; asta o atestă foarte clar autorul, ca urmare a numeroaselor sale cercetări" (J. Pordage, *Metafizica divină şi adevărată*, partea I, cartea I, cap. XII, § 1-23, pp. 262-269 *sqq*.).

127. *Canonul Învierii*, glas 6, irmosul 5.

Să observăm cu acest prilej că această cinstire a luminii, exprimată cu atâta evidenţă în imnul *Lumină lină*, este de provenienţă foarte veche. În tot cazul, Sfântul Vasile cel Mare îl atestă în anul 375: „Părinţii noştri au găsit de cuviinţă să nu primească în tăcere *harul luminii celei de seară*, χάριν τοῦ ἑσπερίνου φωτός, şi să mulţumească de îndată ce apare. Şi nu putem spune cine este autorul acestor versuri de mulţumire de la vecernie; poporul, cel puţin, aşa cântă vechea cântare" (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh, către Sf. Amfilohie, episcopul Iconiei*, XXIX, 73; P.G. XXXII, 205 A).

Dar şi astăzi, cine nu a trăit harul dătător de pace al „luminii celei de seară", neînţeleasa blândeţe şi aspectul „de dincolo" al razelor de lumină împrăştiate de soarele care apune? Acest sentiment, cunoscut de toţi, este una dintre temele muzicale ale lui F.M. Dostoievski, şi ea este introdusă la el întotdeauna prin imaginea razelor soarelui ce apune. Astfel, ca o muzică nepământeană, sună cuvintele pe care stareţul Zosima le rosteşte înainte de a muri: „Binecuvântez răsăritul zilnic al soarelui şi inima mea continuă să-l cânte, dar acum îmi plac mai mult apusul lui, razele lui lungi, oblice, şi o dată cu ele, sfioasele şi duioasele amintiri, imaginile dragi din întreaga mea viaţă lungă şi binecuvântată..." etc. Razele lungi şi oblice ale soarelui ce apune, iată simbolul morţii liniştite, a trecerii într-o altă lume. Condamnatului la moarte, după spusele prinţului Mişkin, îi jucau în ochi razele ce străluceau pe acoperişul aurit al catedralei. El privea cu încăpăţânare aceste raze, nu putea să-şi desprindă privirea de ele, începea să i se pară că aceste raze sunt noua lui natură, că peste vreo trei minute se va contopi cumva cu ele. Deţinutul Mihailov moare într-o seară senină şi geroasă; razele oblice, puternice ale soarelui apunând străbăteau geamurile verzi ale camerei de spital. Nelly, cu trei zile înainte de moarte, parcă presimţindu-şi-o, priveşte cu nostalgie soarele ce apune. Liza, în *Eternul soţ*, moare într-o seară splendidă de vară, o dată cu apusul soarelui. Raskolnikov se gândeşte la moarte privind ultimul reflex trandafiriu al apusului. În *Idiotul*, bătrânul general, pe jumătate nebun, povesteşte cum i-a murit soţia, într-o seară liniştită de vară, o dată cu apusul soarelui. În *Adolescentul*, Kraft, înainte de a se împuşca, spune în mod misterios că îi place apusul soarelui. Alioşa şi-a întipărit în memorie razele de apus ale soarelui atunci când şi-a văzut mama zbătându-se în convulsiile isteriei. Zosima povesteşte despre moartea fratelui său la o oră senină de seară, când soarele apunea. Lui, ca şi lui Alioşa, această imagine i s-a întipărit în memorie din fragedă copilărie. Amintindu-şi-o, el parcă vede cum se înalţă fumul de tămâie, iar de sus, prin cupolă, razele se revarsă în Biserica Domnului şi, înălţându-se spre ele, fumul de tămâie dispare în volute. Această rază a soarelui în apus este simbolul legăturii noastre cu lumea cealaltă. Makar Ivanovici povesteşte istoria unui negustor zdruncinat de faptul că, din cauza lui, un băieţel s-a aruncat în râu şi a pierit; negustorul i-a comandat unui pictor un tablou ce trebuia să reproducă acest eveniment. Pictorul a executat tabloul cu „o rază de lumină" venind din cer spre copil.

128. „Spre cer ridic eu ochii inimii mele, către tine, Mântuitorule, mântuieşte-mă cu strălucirea Ta!" (*Antifonul întâi* al utreniei duminicale, glas 2).

Termenul „strălucire", ἔλλαμψις, ca şi ceilalţi de acelaşi fel, desemnează, fără nici o îndoială, Lumina taborică necreată, energia Divinităţii Trinitare şi, în mod direct sau indirect, aceasta este legată de doctrina luminii, exprimată cel mai clar şi mai consecvent de către isihaştii atoniţi. Disputele despre Lumina Taborică, foarte importante şi pline de învăţăminte, au precizat bazele gnoseologiei ortodoxe şi aspectele esenţiale ale ontologiei. Iată de ce cred că este de datoria mea să citez bibliografia, chiar săracă, referitoare la această problemă: Egumenul Modest, *Sfântul Grigorie Palama*, *Mitropolitul*

Salonicului, apărătorul învăţăturii ortodoxe despre Lumina Taborică şi lucrările divine, Kiev, 1860. – Episcopul Porfirie Uspenski, *Orientul creştin. Athosul. Întâia călătorie la mănăstirile atonite în anul 1845*, Kiev, 1877, partea I, secţ. I, pp. 229-262. – *Idem*, *Istoria Athosului*, partea a III-a, secţ. I, Kiev, 1877, pp. 134-144: doctrina isihaştilor. – *Ibidem*, secţ. II (I), Sankt-Petersburg, 1892, Edit. Academiei Imperiale de Ştiinţă, sub red. lui P.A. Sîrku, cap. 18, § 97-99: starea credinţei şi moralei sfinţilor atoniţi; doctrina isihaştilor; interpretarea isihasmului atonit, soarta şi bibliografia lui. – *Ibidem*, secţ. II (II): justificarea istoriei Athosului, N° 25-50, pp. 682-861: texte şi documente originale. – F.I. Uspenski, *Sinodicul din Duminica Ortodoxiei*, Odessa, 1890. – *Idem*, *Schiţe din istoria culturii bizantine*, Sankt-Petersburg, 1892. – Episcopul Alexie, *Mistici bizantini ai Bisericii din secolul al XIV-lea*, Kazan, 1906. – I. Sokolov, *Varlaam şi varlaamiţii* (*Enciclopedia teologică ortodoxă*, sub red. A.P. Lopuhin, Petrograd, 1902, vol. 3, col. 149-157). – *Idem*, *Grigorie Akindin*, *ib.*, 1904, vol. 4, col. 680-682. – *Idem*, *Grigorie Sinaitul*, *ib.* (v. şi alţi autori). - G. Nedetovski, *Erezia varlaamită* (*Analele Academiei Teologice din Kiev*, 1873, februarie). – P.A. Sîrku, *Din istoria corectării cărţilor în Bulgaria în secolul al XIV-lea*, Sankt-Petersburg, 1899. – Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Literatur*, München, 1897. – Γρ. Παπαμιχαήλ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐν Ἀλεξανδρίᾳ, 1911; recenzie în *Echos d'Orient*, an XV, N° 97, 1912, noiembrie-decembrie, pp. 528-531. – *Idem*, *Recenzia cărţii lui Stavros*, *Νέα Σιών*, vol. 4 (1896), σ. 565. – *Idem*, Χριστιανισμὸς καὶ πνευματισμός, 1912. – Sf. Grigorie Palama, *Mărturisirea Ortodoxă* (*Lectura ortodoxă*, 1841, N° 3, pp. 17-21).

Cei mai mari apărători ai învăţăturii ortodoxe despre Lumina Taborică au fost: Sf. Grigorie Palama, patriarhul ecumenic Filotei, împărăteasa Ana, fiul ei, împăratul Ioan Paleologul, care a domnit împreună cu Ioan Cantacuzino, şi monahul Isidor Vuhiras, mai apoi patriarh al Constantinopolului. Adversarii acestei învăţături au fost: monahul calabrez Varlaam, eruditul Grigorie Akindin, patriarhul ecumenic Ioan Kalecas şi eruditul Gregoras. Lucrările lor sunt adunate în ultimele 11 volume din cea de-a doua serie de patrologie greacă a lui Migne.

129. Sf. Simeon Noul Teolog, *Rugăciunea pentru Sfânta şi Dumnezeiasca Împărtăşanie* (rugăciunea a şaptea din „Rânduiala Împărtăşaniei").

130. Referitor la expresia, dificil de interpretat, ὁ πατὴρ τῶν φώτων (*Iacov* 1, 17), mulţi exegeţi gândesc că aici Dumnezeu este numit „izvorul luminii duhovniceşti"; de această părere sunt Fromond, Baumgarten, Stark. Însă Hoffmann a înţeles că τὰ φῶτα nu poate semnifica decât „astrele cereşti". Această ultimă idee o dezvoltă şi perfecţionează episcopul Gheorghe. „Nu-i nimic ciudat, adaugă el, în faptul că Dumnezeu este numit părintele aştrilor: se ştie că o expresie analoagă este folosită în *Iov* 38, 28: «Are ploaia un tată?»... Această interpretare este cea mai puţin artificială şi este acceptată de majoritatea exegeţilor", cum ar fi: Rosenmüller, Wiesinger, Hutter, Scheg (Ieromonah, actual episcop, Gheorghe Iaroşevski, *Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov. Încercare de analiză istorico-exegetică*, Kiev, 1901, pp. 129-131).

131. „Este de presupus că *în sunete*, ceea ce este simplu n-are frumuseţe. Totuşi, într-o armonie frumoasă, fiecare sunet, chiar izolat, are propria sa frumuseţe" (Plotin, *Eneade*, I, 6, 1; *Plotini Enneades* edidit Ric. Volkmann, Lipsiae, 1883, vol. I, p. 85; trad. Bouillet, t. I, pp. 99-100). „Un ton *izolat*, perceput de urechea noastră, dispare fără urme pentru psihicul nostru aproape imediat după încetarea vibraţiilor; noi nu suntem în stare să-l recunoaştem, să-i determinăm înălţimea, să-l comparăm cu tonul izolat pe care l-am auzit cu un sfert de oră mai înainte, aşa cum nu-l putem reproduce peste zece minute; extrem de rare sunt persoanele care, înzestrate fiind cu un talent muzical excepţional, sunt capabile să aprecieze cu aproximaţie un ton izolat, dar şi acestea, pentru a putea face această determinare, trebuie să-l reproducă în prealabil cu vocea..." (A. Bernstein, *Universul sunetelor ca obiect de percepere şi gândire*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, cartea a II-a /XXII/, 1896, martie-aprilie, partea a II-a, p. 111). „Elementele unei melodii, nedefinibile izolat, atunci când se combină, primesc noi calităţi, care contribuie la aprecierea lor de ansamblu; este clar că această calificare, absentă la tonul izolat, este proprie ansamblului; şi fără a defini fiecare factor în parte, ea îi determină în serie" (*ib.*, p. 112). „Deşi urechea noastră este capabilă să perceapă tonuri cu orice număr de vibraţii, posibilitatea de a le recunoaşte şi distinge este redusă de limitele unor relaţii determinate. Aşadar, pentru percepţia auditivă, nu este important numărul absolut al vibraţiilor din mediul acustic, cât, mai ales, raportul dintre mărimea vibraţiilor care variază consecutiv. În fiecare serie de sunete succesive, percepţia noastră nu le distinge decât pe cele care sunt în relaţie de reciprocitate, ca o serie de raporturi determinate între anumite numere întregi, sau le reduce artificial şi aproximativ pe celelalte la aceeaşi serie regulară" (*ib.*, p. 116). „Tonurile nu se memorează independent, ci în raporturile lor reciproce cu viteza vibraţiilor; gândirea nu înregistrează înălţimea absolută a fiecărui ton, ci succesiunea lor, care corespunde succesiunii raporturilor unor numere întregi determinate... O melodie veche într-o tonalitate nouă este recunoscută fără greş datorită faptului că forma ei memorată nu era compusă dintr-o serie de tonuri de o anumită înălţime, ci dintr-o serie de raporturi care nu se modifică o dată cu schimbarea tonalităţilor. Nici un factor nu limitează o asemenea identitate în memorie; în limitele percepţiei posibile a gamei fizice, de la tonurile cele mai joase până la cele mai înalte, trecând prin semitonuri, de la o tonalitate în alta, schimbându-şi la infinit timbrul în instrumente diferite, melodia rămâne totuşi strict identică formei sale memorate, deoarece îşi rămâne matematic fidelă sieşi, adică în succesiunea elementelor sale. Noi ţinem minte melodia, deşi uneori nu putem preciza de la care instrument am perceput-o..." (*ib.*, pp. 116-117).

132. „Muzica ne face plăcere, deşi frumuseţea ei constă numai în raporturi numerice şi în numărarea percuţiilor şi vibraţiilor corpurilor sonore, repetate la anumite intervale, numărare pe care noi nu o sesizăm şi pe care sufletul o efectuează fără încetare" (Leibniz, *Principiile naturii şi ale harului bazate pe raţiune*, 17; *Opere filozofice alese*, trad. de membrii Societăţii de psihologie, sub red. lui V.P. Preobrajenski, Moscova, 1890, p. 336).

133. Emerson, *Frumuseţea* (*Opere*, vol. I, p. 24, Edit. Noii reviste de literatură străină). V. şi lucrările altor teoreticieni în domeniul esteticii.

„În general vorbind, în cantitate convenabilă, ca stimulent al unei energii nervoase suficient întreţinută prin hrană şi repaos, ca excitant normal al activităţii nervoase, lumina este însoţită de un sentiment de plăcere. Un întuneric îndelungat este evident dezagreabil. Ieşind dintr-o peşteră întunecoasă sau dintr-o mină adâncă, ne bucurăm de lumina zilei. Se pare că această repulsie faţă de întuneric este instinctivă în noi; ea se observă nu numai la oameni, ci şi la animale, după cum putem constata şi din frica şi neliniştea ce le cuprind în timpul unei eclipse totale de soare. Omului sănătos îi plac senzaţiile ceva mai puternice decât cele obişnuite: preferăm zilele însorite celor posomorâte, fapt care se explică, probabil, prin faptul că lumina produce o excitaţie sănătoasă a întregului organism. În general, cantitatea de lumină se află în relaţie directă cu dispoziţia noastră. De aceea pentru întrunirile solemne, pentru mesele festive, pentru reprezentaţii teatrale şi baluri, este nevoie de lumină strălucitoare, în timp ce semiîntunericul misterios din temple se armonizează mai bine cu atitudinea religioasă a celor care se roagă. Plăcerea suscitată de lumină este amplificată prin contrast..." (A.I. Smirnov, *Estetica, ştiinţă a frumosului în natură şi în artă*, curs universitar, partea a II-a, Kazan, 1900, E, pp. 184-185).

„Câteodată o singură rază de soare te face să înţelegi lumea mai bine decât nesfârşitele meditaţii într-un cabinet plin de praf, având dinainte cărţile deschise" (Guyau, *Arta din punct de vedere sociologic*, XI).

Ideea frumuseţii particulare a luminii o găsim la Sfântul Vasile cel Mare. Iată meditaţiile lui: „«Şi a zis Dumnezeu: Să fie lumină!» (*Facerea* 1, 3). Primul cuvânt dumnezeiesc a creat natura luminii, a alungat întunericul, a împrăştiat tristeţea, a înveselit lumea, a dat tuturor lucrurilor un aspect plăcut şi atractiv... După cum uleiul care picură în apă iscă steluţe sclipitoare, aşa şi Creatorul a toate, rostind Cuvântul Său, a introdus instantaneu în lume harul luminii. «Să fie lumină!» şi porunca a devenit fapt; a luat naştere firea, iar omul nici nu-şi închipuie cu mintea sa ceva mai plăcut... «Şi a văzut Dumnezeu că este bună [frumoasă], καλὸν, lumina» (*Facerea* 1, 4). Putem noi oare să mai spunem ceva suficient spre lauda luminii, când Creatorul a mărturisit în prealabil despre ea „că este bună [frumoasă], ὅτι καλὸν»? Iar dacă frumuseţea, τὸ καλὸν, obiectului constă în simetria

reciprocă a părților sale și în frumoasa sa coloristică exterioară, atunci cum noțiunea de frumusețe își menține locul în lumină, care este simplă și omogenă prin natura sa? Oare nu pentru că simetria nu îi este atribuită luminii doar în raport cu propriile sale părți, ci și în raport cu acțiunea ei nedureroasă și plăcută asupra vederii? Tot așa și aurul este frumos, deși nu este seducător și agreabil privirii datorită simetriei părților sale, οὐκ ἐκ τῆς τῶν μερῶν συμμετρίας, ci datorită coloristicii frumoase. Nici Luceafărul de seară nu este mai frumos decât toate stelele datorită simetriei părților care îl compun, ci datorită strălucirii pe care, în mod plăcut și nedureros, o revarsă asupra ochilor" (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, II, 7; P.G. XXIX, 44-48). Același lucru îl aflăm și la Plotin: „Proporția părților una față de alta și față de întreg, împreună cu grațiozitatea culorilor, așa cum spun toți, să fie cea care determină frumusețea atunci când aceasta se adresează văzului? se întreabă Plotin. În acest caz, frumusețea obiectelor, care, de regulă, constă în simetria și proporționalitatea justă a părților lor, nu s-ar putea vădi în nimic simplu... Culorile frumoase, cum este, de pildă, lumina solară, dar care sunt simple și nu-și datorează frumusețea proporționalității, sunt oare excluse din domeniul frumosului? În ce fel este frumos aurul? Nu am avea nimic de spus despre splendoarea virtuții dacă n-am contempla fața dreptății și a înfrânării, alături de care devin palizi luceferii de seară și de dimineață" (*Eneadele*, ed. cit., I, p. 85; trad. de M.N. Bouillet, Paris, 1857, t. I, pp. 99, 104).

134. Un autor modern caracterizează ascetismul drept *„artă a sfințeniei"* (Gordon Milburn, *A Study of Modern Anglicanism*, London, 1901, pp. 19-23; *apud* Vl.A. Kojevnikov, *Despre semnificația ascetismului creștin în trecut și în prezent*, partea I, Moscova, 1910, pp. 14-15; nota 27, p. 91).

Dar această definiție nu este câtuși de puțin nouă; la asceții vechi, de pildă la Ioan Cassian Romanul, la călugării Ignatie și Calist Xanthopoulos și la alții, opera ascetică este numită *„artă"* și chiar *„arta artelor"*.

Nu este o metaforă, căci dacă orice artă constă în a transforma o materie sau alta, în a-i conferi un aspect nou și de o ordine superioară, atunci în ce altceva constă lucrarea duhovnicească dacă nu în transformarea întregii ființe umane? Idei în acest sens, pe lângă, ca să zicem așa, operele clasice de ascetism adunate în *Filocalia*, sunt exprimate foarte clar și insistent în cărțile asceților moderni: *Povestirile sincere ale unui pelerin către părintele său duhovnicesc*, ed. a 3-a, Kazan, 1884 (autorul este necunoscut). – *Din povestirile unui pelerin* despre acțiunea harică a Rugăciunii lui Iisus, Serghiev Posad, 1911 (această carte e o continuare a celei precedente, dar nu se știe dacă e scrisă de același autor. Sunt unele motive care ne îndreptățesc să credem că aparține stărețului de la Optina, ieroschimonahului Ambrozie, dar nici acest lucru nu e sigur). – Schimonahul Ilarion, *În munții Caucazului. Convorbire dintre doi nevoitori pustnici despre unirea lăuntrică a inimilor noastre cu Domnul prin Rugăciunea lui Iisus Hristos, sau lucrarea duhovnicească a pustnicilor din vremurile noastre*, ed. a 2-a îndreptată și mult adăugită, Batalpașinsk, Regiunea Kuban, 1910; ed. a 3-a, Kiev, 1912.

135. Foarte veche este tradiția conform căreia colecțiile de opere ascetice sunt numite *Filocalii*. Se știe că însuși Sfântul Vasile cel Mare, în secolul al IV-lea, a numit așa catenele lui Origen. Între alte colecții de acest gen, trebuie să o amintim pe cea mai completă dintre ele, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπικῶν, editată în anul 1782 la Veneția de către Ioan Mavrocordat. Cu titlul de *Dobrotoliubie*, există filocalii în cinci volume mici și în traducerea rusă a episcopului Teofan Zăvorâtul, ajunse la a patra ediție. „Prin cuvântul *Dobrotoliubie*, spune traducătorul în introducerea la această traducere de lucrări patristice, s-a echivalat titlul grec φιλοκαλία, care înseamnă «iubire de frumos», «sublim», «bun»" (*Dobrotoliubie*, în traducere rusă completată, ed. a 4-a, vol. I, Moscova, 1905, p. III). Chiar din această observație se vede cât de incompletă și incorectă este definiția cuvântului *dobrotoliubie* pe care o dă preotul Grigori Diacenko (*Dicționar complet al slavonei bisericești*, Moscova, 1900, p. 148). Iat-o în întregime: „*Dobrotoliubie* este inclinația spre a face bine, este iubirea de virtute". Fără îndoială că în noțiunea de *dobrotoliubie*, ca și în grecescul φιλοκαλία, elementul esențial este cel artistic, estetic, și nu cel moral. După Antim Gazes, ἡ φιλοκαλία înseamnă „ἀγάπη πρὸς τὸ καλὸν, ἡ τοῦ καλοῦ καὶ ὡραίου ἤ τιμίου ἀγάπη, dragoste de frumusețe sau de ceea ce este frumos sau scump" (Ἀνθίμου Γαζῆ, Λεξικον Ἑλληνικον, Ἔκδοσις πρωτη. Ἐπιστασία καὶ διορθώσει Σπυρίδωνος Βλαντῆ. Τομος τριτος. Ἐν Βενετίᾳ, 1816, στ. 1036). Iar conform explicației lui Henricus Stephanus (*Thesaurus Graecae Linguae, post editionem anglicam... tertio ediderunt* Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius, Parisiis, 1865, vol. 8, col. 845-847), „φιλοκαλία: *studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta fuit Socrati* φιλοκαλία, *perinde ac si dictum fuisse* παιδεραστία; *Studium honestatis, rerum honestatum*". De aici, după Antim Gazes, provin τὸ φιλοκάλιον, φοκάλιον, φροκάλιον și φροκαλία. Cuvântul înrudit, φιλόκαλος, Antim Gazes îl explică în sensul de „iubitor de frumusețe", „de ceea ce este frumos, admirabil, prețios și cuviincios", iar φιλόκοσμος, ca „iubitor de podoabe"; în tot cazul, la Xenofon (*Kyrou paideia*, I, 3, 3) întâlnim această explicație: „παῖς ὢν φιλόκαλος ἥδετο τῇ στολῇ, copilul, fiind iubitor de podoabe, se bucura de haină". Φιλόκαλος poate să mai însemne și „ambițios", „virtuos", „nobil", „curajos", „mărinimos" și totodată „cuviincios" în sensul lumesc și chiar desfrânat (Antim Gazes, *ib.*). Totuși, e inutil să remarcăm în mod special că toate aceste sensuri sunt derivate și că rădăcina lor semnifică întotdeauna *înclinația către frumusețe și grație*. Dicționarul lui Stephanus, pe care l-am citat, conține numeroase exemple în care φιλοκαλία este utilizată în acest sens.

Aproape același sens îl are și verbul φιλοκαλέω, și anume, după Antim Gazes: „φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί", „φιλοτιμέομαι", „φιλοκοσμέω" etc. Iar după Stephanus (*ib.*), φιλοκαλέω înseamnă *„Pulchritudinem amo, Honestatis sum studiosus aut rerum honestatum"*. Într-unul din discursurile sale, păstrat de Tucidide (II, 40), Pericle atestă că iubirea de frumos, filocalia (dragostea de frumos sau de bine), împreună cu filozofia (dragostea de înțelepciune), era preocuparea fundamentală a atenienilor. „Φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας", spune Pericle – sau, cum redă aceste cuvinte traducătorul german al lui Tucidide, Osiander, „noi iubim frumosul, însă cu un lux moderat; noi iubim științele, dar fără să ne istovim din cauza lor". Aceste două tendințe fundamentale și inseparabile ale sufletului antic, filozofia și filocalia, sunt perpetuate într-o formă transfigurată de către ortodoxia răsăriteană, fiind păstrați chiar și termenii vechi. *Filozofie*, după cum se știe, a început aici să fie numită *viața* asceților, orientată către Dumnezeu, și învățătura prin care ea se justifică, adică dogmatica în general și dogma Treimii în special, iar *filocalia* semnifică arta lor, înfrumusețarea divină.

Mai dăm câteva exemple de uz al cuvântului φιλοκαλέω, împrumutate din dicționarul lui Stephanus: „Φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ" (Plutarh, *Moral.*, p. 1044 C); „Τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε" (Diodor, 20, 37), cu o nuanță peiorativă; „Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν, *Honestatum colimus circa educationem liberorum*" (Josephus, *C. Apion.*, I, 12); „Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι" (Strabon 14, p. 640), adică a fi generos în privința banchetelor; „Φιλοκαλοῦσι περὶ τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν" (Dio Chr., p. 253 D). La infinitiv, φιλοκαλεῖν înseamnă *„contendo"*, „tind". Astfel, „φιλοκαλῶν Ἑλληνικαῖς φυτείαις διακοσμῆσαι τὰ βασίλεια" (Plutarh, *Alex.*, c. 35) etc. Apoi: „calc cu fierul", „netezesc", „șlefuiesc", „curăț", „mătur", „împodobesc luxos". Stephanus are numeroase asemenea exemple. Vom cita numai două: „φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα μαρμάροις" (Ioann. Mal., p. 232, 20); „φιλοκαλουμένου τοῦ τρούλλου τῆς ἐκκλησίας" (*ib.*, p. 489, 19). Exemple foarte caracteristice dă Henricus van Herverden (*Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 874: φιλοκαλέσαι) dintr-un papirus din anul 616: „καὶ οἰκεῖν καὶ διοικεῖν καὶ ἐνποιεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ φιλοκαλέσαι (o localitate, o moșie) καθ'ὃν ἄν βουληθείν τρόπον καὶ πᾶσαν φιλοκαλίαν ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δοκοῦσαν, καὶ ἄμπελον ἐν αὐταῖς ἀνάξαι καὶ λάκκους ἐνορύξαι" (Kenyon, *Late Byzantine Papyri*, n. 483, 1); aceste cuvinte le putem compara (H.C. Müller, *Arch. f. Papyrus*. I, 3, p. 439) cu formula latină din Cupatius: *„Ea lege ut inserendo, plantando, arando*, poliendo, *colendo, meliorem eum et fructuosiorem faciat etc."*. Tocmai așa ceva făceau asceții-filocalici, însă nu cu vreo proprietate funciară, ci pe domeniul propriei lor persoane.

136. ДОБРОТА (τὸ καλὸν, *decor, forma, pulchritudo*, ἡ καλλονή, *species, excelentia, gloria*, frumusețe). **„Подаждь добротѣ моей силу**, dat-ai frumuseții mele putere"

(*Psalmi* 29, 7); „**красен добротою**, împodobit eşti cu frumuseţea" (*Psalmi* 44, 3) sau, după traducerea Psaltirii de către Ambrozie Zertis-Kamenski, Moscova, 1878: „**краснѣйший**"; după traducerea lui Tremellius (Hannoveriae, 1624; Berlin, 1878): „*multo pulchrior*"; după traducerea sinodală: „Tu eşti mai frumoasă"; „a poftit Împăratul frumuseţea, **доброты** (în traducerea sinodală: **красоты**), ta" (*Psalmi* 44, 13); „frumuseţea, **доброту** (καλλονήν, în traducerea sinodală: **красу**) lui Iacob (*Psalmi* 46, 4); „frumuseţea, **доброту** (după Trimellius, *gloriam*; după traducerea sinodală: **славу**) lor" (*Psalmi* 77, 61) (v. Piotr Ghiltebrand /Reazanki/, *Dicţionar informativ şi explicativ al Psaltirii*, Sankt-Petersburg, 1898, p. 115).

La fel, după Nevostruev, „**Доброта**, κάλλος: înfăţişare atrăgătoare, frumuseţe, eleganţă, strălucire (*Facerea* 49, 21; *Deuteronomul* 33, 17; *Psalmi* 29, 8; *Pilde* 6, 25; 31, 31; *Înţelepciunea lui Solomon* 5, 16; *Sirah* 3, 8; 9, 26; 21, 22 etc.); desăvârşire interioară, bunătate, καλλόνη; valoare, demnitate, mărire; blândeţe, bunătate, milosârdie (*Sirah* 31, 27); frumuseţe, podoabă (*Psalmi* 46, 5); frumuseţe, artă (canonul din 24 iunie, cântarea 6; canonul din 27 iunie, cântările 1 şi 2, canonul din 14 martie, cântarea 2)" (Preot Grigorie Diacenko, *Dicţionar complet al slavonei bisericeşti*, Moscova, 1900, pp. 147-148; v. amănunte la I.I. Sreznevski, *Elemente pentru un dicţionar al limbii ruse vechi pe baza monumentelor scrise*, Sankt-Petersburg, 1890).

Dar oricare ar fi sensurile derivate ale cuvântului **доброта**, este indiscutabil că el însemna la început frumuseţe, şi această semnificaţie iniţială a sa este exprimată printr-o mulţime de fapte. Astfel, în viaţa Fevroniei citim: „pictorul nu este în stare să zugrăvească frumuseţea (**доброту**, ζωγραφεῖν) înfloritoare a feţei ei" (I.I. Sreznevski, *ib.*, col. 866, cu trimitere la *Mineiul* pe iunie).

În rugăciunea a 3-a anonimă înainte de culcare, îndreptată către Preasfântul Duh, între alte tânguiri despre păcatele săvârşite în timpul zilei, este amintită şi acesta: „Sau frumuseţe, **доброту**, străină am văzut şi prin ea mi s-a rănit inima"; evident că această frumuseţe, **доброта**, care răneşte inima înseamnă frumuseţe şi nu desăvârşire morală, căci ea poate fi „văzută"; de fapt, nici rănirea inimii nu ar fi ceva reprobabil, ci de-a dreptul lăudabil.

Este neîndoielnic că, în cuvântul **доброта**, conceptul de frumuseţe este fundamental: cuvintele cu rădăcină comună au acelaşi sens, preponderent estetic şi nu etic: καλός, *bonus*, ἡδύς, *suavis*, *amoenus*...; **добро**, καλῶς; **добрѣ**, καλῶς, ca, de exemplu, în *Psalmi* 32, 3: „cântaţi-I frumos, **добрѣ** (după traducerea sinodală: armonios, **стройно**; I. Ghiltebrand, *ib.*, p. 115). De aceea, după cum arată Nevostruev, cuvântul **добротворение** înseamnă „frumuseţe primordială" (în Duminica tuturor sfinţilor, canonul 4, cântarea 3); **добротворец**, **добротворительный**, καλλοποιός, înseamnă „cel ce face frumosul", „cel ce transmite frumuseţea" (canonul din 8 iunie, cântarea 1; 26 septembrie, canonul Maicii Domnului, cântarea 1) (v. G. Diacenko, *ib.*, p. 148). La fel, şi cuvântul **доброписец** îl desemnează pe caligraf (Sreznevski, *ib.*, vol. I, col. 678, cu referire la Gheorghe Amartolitos, 283); **доброповыдьный**, **добродный**, **доброзрачьный**, **доброличьный**, **добропѣсьный** etc. (*ib.*, col. 474-684) au, de asemenea, acelaşi înţeles de frumuseţe şi nu de perfecţiune etică sau de blândeţe.

Доброта corespunde grecescului τὸ καλὸν; însă nici primul cuvânt, nici al doilea nu trebuie luate într-un sens senzual şi hedonist; grecii ignorau această noţiune modernă de frumuseţe materială, hedonistă, şi, după cum a observat Grotius, termenul antic de τὸ καλὸν, pe lângă sensul modern de frumos, îl cuprinde şi pe cel de subtil, respectabil, sublim (A. Bain, *Psihologie*, trad. din engl. de V.N. Ivanovski, Moscova, 1906, vol. II).

137. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, 7, 1 (Funk, *Apost. Väter*, 2-te Aufl., Tübingen, 1906, S. 88, 14-16). Am citat din memorie. Verificând acum textul, constat că traducerea mea, deşi este cea mai probabilă, nu este obligatorie. Pasajul analizat de noi spune: „Singura rugăciune, singura minte, singura nădejde o avem în dragoste, în bucuria de neatins, adică în Iisus Hristos, οὗ ἄμεινον. οὐδέν ἐστιν". Cuvântul ἄμεινον poate primi sensurile particulare de: καλλίτερος, ὠφελιμώτερος, δυνατώτερος, ἐπιτηδειότερος şi poate chiar înlocui gradul comparativ deficitar al lui ἀγαθός (v.: Ανθιμος ὁ Γαζης, Λεξικόν Ἑλληνικόν, nota 134, στ. 240).

Dar în fapt el nu înseamnă nici „cel mai bun", nici „cel mai frumos", ci are un sens mai vag: „mai amabil", „mai drăguţ" etc. Nu provine de la ἀμενιων, ci de la tema ἀμει-νο (v.: E. Boisacq, *Dict. étymol.*, nota 12, p. 51); tot acesta este şi sensului cuvântului latin, cu aceeaşi rădăcină, *amoenus* (A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2-te Aufl., Heidelberg, 1910, § 36), care înseamnă: *anmutig, lieblich, gefällig*. De aceea traducerea exactă a pasajului din epistola lui Ignatie ar trebui să fie următoarea: „o singură bucurie, adică Iisus Hristos, mai scumpă decât care nu există nimic". Se înţelege că noţiunea de ἄμεινον este în orice caz mai aproape de „mai frumos" decât de „mai bun": aici nu este deloc vorba de morală, ci de impresia directă produsă de Iisus Hristos, care dă bucurie sufletului. Această traducere a cuvintelor Sfântului Ignatie este confirmată şi de propria mărturisire a Domnului, care a zis: „Eu sunt păstorul cel bun" (*Ioan* 10, 14), unde cuvântul slavon bisericesc **добрый** are înţeles de „frumuseţe" (v. nota 136), şi nu de „bunătate", Domnul socotind că bunătatea este un atribut propriu Tatălui (*Matei* 19, 16-17; *Luca* 18, 18-19). Iar dacă referirea la textul slavon este insuficientă, apoi să se obosească cititorul să-şi arunce privirea în textul grecesc, unde această idee apare şi mai clar: „Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός" (*Ioan* 10, 14), spune Domnul despre Sine; „Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός" (*Luca* 18, 19) sau: „Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθος; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς" (*Matei* 19, 17), afirmă El despre Tatăl.

Şi Sf. Dionisie Areopagitul vorbeşte de Dumnezeu ca izvor primordial al frumuseţii. Primind existenţa de la Adevărata Frumuseţe, natura, în toate părţile ei, poartă reflexul acestei Frumuseţi: „αὕτη ἡ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ τοῦ Θεοῦ ὑποστᾶσα, κατὰ πᾶσαν αὐτῆς διακόσμησιν τὴν κατ' εἶδος, ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει, ὡς ἔστι τοῦ φωτὸς, τὸ φωτίζειν... ἥλιος γὰρ αἰσθητοὺς ὀφθαλμούς φωτίζει, καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι δίδωσι Θεός δὲ ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκεῖσε καλοῖς ἐπεντρανίζειν παρέχει" (*Despre ierarhia cerească*, II, 4; P.G. III, 160 A, B). *Cf.*: „Cei ce s-au eliberat din temniţa acestei vieţi, dacă ar avea posibilitatea să-şi exprime prin lacrimi compătimirea pentru cei ce suferă, i-ar plânge neîncetat cu hohote pe acei care sunt încă ţinuţi în chinurile acestei vieţi, ar plânge că ei nu văd frumuseţile suprapământeşti şi imateriale, ὅτι μὴ ὁρῶσι τὰ ὑπερκόσμιά τε καὶ ἄϋλα κάλλη, că nu văd tronurile şi începătoriile, puterile şi domniile, oştile şi adunările îngereşti, cetatea de sus şi slava cerească, cele care «sunt scrise» (*Evrei* 12, 23). Iar Frumuseţea, care este mai presus decât toate, τὸ γὰρ ὑπερκείμενον τούτων κάλλος, pe care, după cum arată Cuvântul nemincinos al lui Dumnezeu, «vor vedea-o cei cu inima curată» (*Matei* 5, 8), este mai presus decât tot ce am sperat, mai înaltă decât tot ce ne închipuiam noi" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt către cei îndureraţi cu privire la cei ce s-au mutat din viaţa aceasta în cea veşnică*, P.G. XLVI, 508 A, B; *Opere*, Moscova, 1868, partea a VII-a, pp. 497-498). Astfel, Sfântul Părinte repetă mitul platonician al peşterii. *Cf.*: „Toată jinduirea acestuia (adică a aceluia care tace), toată iubirea lui cordială şi exaltată, toată dispoziţia lui aspiră la frumuseţea supranaturală a lui Dumnezeu, la frumuseţea sublimă, care a fost numită de Sfinţii Părinţi cel mai înalt dintre lucrurile dorite" (Calist patriarhul şi Ignatie Xanthopoulos, tovarăşul său de ascetism /sec. al XIV-lea/, *Învăţătură pentru cei care tac*, 84; *Filocalia*, Moscova, 1900, ed. a 2-a, vol. V, p. 401).

Cf. şi: „Cel ce s-a apropiat de limitele adevăratei seninătăţi faţă de Dumnezeu şi de natura lucrurilor face speculaţii şi, ridicându-se spre Creator în măsura purităţii sale, primeşte de la frumuseţea creaturilor efuziunea de lumină a Duhului. Având păreri bune despre toţi, gândeşte bine despre toţi, pe toţi îi consideră sfinţi şi neprihăniţi şi dreaptă judecată rosteşte despre lucrurile dumnezeieşti şi omeneşti... şi privind Frumuseţea Divină, îi place să petreacă în mod cuviincios în locurile dumnezeieşti ale fericitei slave divine, într-o tăcere negrăită şi în bucurie, şi, transformându-se în toate simţirile sale, comunică imaterial cu oamenii ca un înger cu trup material" (Cuviosul Nichita Stithatul, *Întâia sută de capete practice*, 90; *Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, 1900, vol. V, p. 107).

138. Macarie cel Mare, *Omilia a XVII-a*, 3; P.G. XXXIV, 6.

139. *Ibidem*, XVII, 4.

140. *Cf.* pp. 266-271, 534, 539.

141. Episcopul Teofan Zăvorâtul.

142. *Cuvinte memorabile despre nevoințele sfinților și fericiților părinți*, trad. din grecește, Sankt-Petersburg, 1871, p. 320, 1.

143. *Ib.*, p. 324, 12.

144. *Ib.*, p. 355, 12.

145. *Ib.*, p. 372, 12.

146. *Ib.*, p. 25, 27.

147. „Duhul lui Dumnezeu a coborât în mod vizibil asupra părintelui Serafim din Sarov, în timpul dialogul său cu Nikolai Aleksandrovici Motovilov, moșier și judecător al consiliului din Simbirsk, despre scopul vieții creștine" (din amintirile manuscrise ale lui N.A. Motovilov, cap. VI). Acest manuscris, descoperit de S. Nilus, este tipărit în cartea lui Serghei Nilus, *Măreţul în mic*, ed. a 2-a, Ţarskoe Selo, 1905, pp. 197-199; există și o nouă ediție.

148. Despre aureolă în diferitele ei aspecte, despre însemnătatea, originea și reprezentarea ei, v.: De Waal, *Nimbus* (*Kraus, Real. Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Freiburg in Breisgau, Bd. 2, § 496-499). Destul de multe imagini de nimb sunt reproduse în: Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (v. de pildă: livraison XXXIII, col. 849, fig. 189; col. 852, fig. 192). – M. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 1-146: „De la gloire". Tot aici sunt date exemple de nimburi în cadrul creștinismului și în afara lui. Despre aureolă, în special în iconografia antică, v.: Johannis Nicolai, *In nomine Jesu disquisitio de Nimbis Antiquorum, Imaginibus Deorum, Imperatorum olim., et nunc Mariae Capitibus adpictis*, anno 1699, 139 pp. – L. Stefani, *Nimbul și coroana strălucitoare în operele de artă antice*, Sankt-Petersburg, 1863 (supliment la vol. IV al *Analelor Academiei Imperiale de Științe*, N° 1, ilustrat).

Despre originea nimbului, care semnifică fără îndoială lumina, nu sunt posibile, vorbind la modul abstract, decât două ipoteze: el reprezintă fie lumina exterioară, fizică, fie pe cea tainică, „lăuntrică", sufletească sau spirituală, după cum persoana care iradiază această lumină este sau nu plină de har. În primul caz ar trebui să considerăm nimbul ca un atribut al zeităților solare sau astrale în general; în al doilea caz, drept stilizarea grafică a percepțiilor reale. Altfel, dacă nimbul nu ar fi decât un ornament sau atribut, ar fi imposibil de înțeles de ce anume aceste podoabe atât de ciudate au apărut în iconografie. Or, nimbul nu este atribuit numai zeităților solare, lunare și stelare, ci tuturor divinităților. Prin urmare, el nu exprimă o lumină exterioară, fizică, ci lumina „interioară". În urma unui studiu aprofundat al figurilor nimbate, iată părerea unui cercetător: „După toate cele spuse, rămâne indubitabil că, din cele mai vechi timpuri și până într-o epocă foarte recentă, atributul esențial al oricărui corp divin a fost considerat faptul că acel corp era înconjurat de o strălucire ireală, orbitoare; prin urmare, această strălucire nu putea fi nicidecum atributul exclusiv al unei clase particulare de divinități. Cum ar fi putut un artist, contrar concepției populare, să reprezinte, fie doar și pentru moment, trăsătura caracteristică a divinității în general prin ceva care era atributul exclusiv al divinităților astrale? Niciodată nu proceda astfel: acest lucru e clar din faptul că, de când, prin intermediul nimbului, coroanei strălucitoare și a cercului strălucitor a început a fi desemnată lumina care îi înconjoară pe zei, pictorii uzau de acest atribut și când zugrăveau zeități astrale, și când le pictau pe cele neastrale. Prin urmare, în aceste atribute, exegetica nu trebuie să vadă nimic altceva decât semnul strălucirii care îi este proprie naturii divine în general; dacă, pe lângă acesta, o însușire particulară a zeității reprezentate îl determină pe artist să-i confere strălucirii o pondere deosebită, desigur că exegetica nu trebuie să scape din vedere această circumstanță... În nimbul și în coroana strălucitoare a unei divinități pictate nu se poate vedea deloc un semn care să indice relația ei cu un astru ceresc, nici în cazul când sensul originar al divinității a fost astral și, în epoca în care a fost creată opera respectivă de artă, acest sens a dispărut deja din reprezentarea populară, nici în cazul când divinității pictate semnificația astrală i-a fost conferită mai târziu, din anumite considerente filozofice sau mitologice, iar monumentul însuși provine, evident, din alt cerc de reprezentări..." (L. Stefani, *op. cit.*, pp. 12-13).

Nu vom mai aduce și alte argumente în sprijinul opiniei că, în general, nimbul nu este un semn convențional, ci un simbol, o reprezentare autentică a fenomenelor reale din lumea spirituală sau, în alte cazuri, din lumea astrală. N-ar avea rost s-o facem aici, mai ales că putem să-l trimitem pe cititor la un studiu în patru volume al fenomenelor mistice: J. Görres, *Die christliche Mystik* (Regensburg, 1837; v. mai ales Bd. II, § 308-396). Dar poate nu va fi de prisos să remarcăm aici că, pe lângă ideea generală a nimbului, înseși detaliile reprezentării sale sunt profund realiste: nimburi de diferite tipuri reprezintă un fenomen mistic sau haric (adică un fenomen mistic transfigurat prin har), cu toată precizia de care este capabilă în general arta figurativă. Dacă reflectăm la ceea ce este nimbul, ne putem ușor convinge că el nu poate fi reprezentat decât așa cum este pictat. Un disc auriu ce înconjoară capul sau un oval împrejurul întregului corp constituie într-adevăr redarea picturală cea mai precisă a unei *mase* dense și omogene de lumină, de formă sferică sau elipsoidală, și această masă de lumină n-ar putea fi altfel reprezentată nici prin culoare, nici prin formă. Nimbul cu o atenuare graduală spre cap este reprezentarea unei sfere luminoase dispuse la oarecare distanță de acesta. Nimbul inelar reprezintă un strat sferic subțire. Nimbul catolic, sub formă de elipsă plasată deasupra capului, reprezintă, deși mai puțin exact, o coroană de lumină asemănătoare aurorei boreale. Nimbul compus din benzi radiale corespunde razelor de lumină ce se împrăștie în toate direcțiile din cap sau din întregul corp. Unirea a două nimburi într-unul singur, deasupra chipurilor Preacuratei și Pruncului, reprezintă perfect contopirea celor două sfere, continui sau discontinui, de lumină. Cercurile concentrice și ondulatorii din jurul lui Hristos sunt undele ce emană neîncetat din El în spațiu, unde se urmăresc una pe alta etc. Pe scurt, fiecare nimb este o imagine și nu o schemă, este un simbol și nu o alegorie; altfel nu poate fi nicidecum reprezentat, căci este clar că, proiectându-se pe fața însăși, aceste fenomene luminoase sunt aproape invizibile și deci imposibil de redat; pe contururile figurii se văd mult mai clar, ceea ce înseamnă că nu sunt reprezentate în perspectivă, ci *în secțiune*.

149. Cea mai bună ediție: *Plotini Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkmann*, Lipsiae, t. I, 1883; t. II, 1884. Există o traducere completă în franceză (M.N. Bouillet) și una în latină (M. Ficino, F. Creuzer). Diferite tratate se găsesc în traducere rusă (Malevanski), germană (F. Creuzer, J.G. von Engelhardt, H.F. Müller, Kiefer), engleză (T. Taylor, T.M. Johnson), italiană (A.M. Salvini). Trebuie observat că *Tratatele alese ale lui Plotin* în traducerea profesorului Malevanski s-au tipărit în *Credință și rațiune*, 1898, 1899 și 1900 (secțiunea de filozofie).

150. Păgânismul nu poate fi considerat un fenomen care nu s-ar afla în nici un fel de raport cu adevărata credință. El nu este indiferent, extra-religios sau extra-spiritual, ci pseudo-religios și pseudo-spiritual, este o desfigurare, o pervertire și o stricare a credinței adevărate, acestea fiind fenomene proprii omenirii de la origini și totodată reprezentând o tentativă dureroasă de a ieși din confuzia spirituală. Păgânismul este rătăcire. Dar, deoarece orice imagine deformată este totodată și o oglindire a originalului, care îi corespunde originalului în toate părțile sale, chiar în cele mai mici, tot așa și păgânismul este o oglindire deformată a credinței adevărate, chiar și în cele mai mici amănunte ale configurației sale. Rațiunea carnală, păcătoasă și impură, ca o oglindă strâmbă, a deformat realitatea spirituală; totuși, știind câte ceva din lumea spirituală datorită Cuvântului lui Dumnezeu și scrierilor patristice, cercetătorul se poate convinge că fiecare părticică din adevărata credință se regăsește în păgânism, deși golită de sens și aproape de nerecunoscut. Păstrând *cu aproximație* aspectul de credință adevărată, în tot cazul ajungând foarte aproape de acest aspect exterior prin cugetarea celor mai buni reprezentanți ai săi, păgânismul introduce un conținut carnal. Credințele păgâne, vorbind în limbajul mineralogiei, sunt pseudomorfoza adevărului. „Și nu numai elanul unor filozofii, spune un apologet catolic al creștinismului, iezuitul M. Morawski, nu numai religiile primitive ale omenirii... ci chiar și acel politeism inferior, în care a căzut mai apoi majoritatea popoarelor, se află într-un astfel de raport cu creștinismul. Chiar însăși ideea de a multiplica numărul zeilor provine probabil din dificultatea de a-L concepe pe Dumnezeu ca ființă singură, sterilă. Este un fel de presimțire obscură a Tainei Treimii Dumnezeiești,

ce trebuia să fie vestită de creştinism şi să rezolve această dificultate. Antropomorfismul, teofania pe pământ, toate sunt expresia angoasei şi rugăciunea omenirii ca Dumnezeu să se apropie, să se pogoare spre ea – sunt, cu alte cuvinte, setea întrupării Cuvântului. Cinstirea celor morţi, cu tot ce are ea superstiţios şi absurd, conţine totuşi un *principiu* elevat, care este o fărâmă din minunata noastră dogmă a vieţii de dincolo. Până şi sacrificiile sângeroase, chiar şi cele omeneşti arată că omenirea, în sentimentul surd sau în amintirea confuză a tradiţiilor primitive, presimţea vag starea ei de decădere şi necesitatea răscumpărării" (*Serate religioase şi filozofice*, I-IV; ed. Bibliotecii de religie şi filozofie, Serghiev Posad, 1911, pp. 81-82; în general, v. pp. 66-88: „Serata a IV-a. *Creştinismul printre celelalte religii*"). Există şi a doua ediţie, Moscova, 1912. Lucrarea citată reprezintă prima fasciculă dintr-o serie întreagă de dialoguri apologetice şi le conţine pe primele cinci, conţinute în cartea lui M. Morawski, *Die Abende am Leman*. Există şi o traducere completă a acestei cărţi, făcută însă într-o limbă rusă foarte defectuoasă: *Seratele de pe Leman*, de M. Morawski, prof. al Universităţii Jagellone, trad. după ed. a 2-a de B. Hord, Leipzig-Cracovia, 1889, pp. 102-138.

Aşadar, însăşi dogma Preasfintei Treimi s-a răsfrânt în conştiinţa păgână prin ideea unui politeism „asociativ" (pluralitatea ipostasurilor) şi „consecvent" (unde Absolutul se fundamentează printr-o serie infinită de acte). Mai mult, chiar *numărul trinitar* al ipostasurilor a lăsat urme sub forma triadelor divine. Dar, în pofida asemănării exterioare a acestor triade cu Treimea, noi nu găsim nicidecum în ele ceea ce face ca doctrina Trinităţii să fie dogmă, nu descoperim în ele nici urmă de conţinut spiritual, supraraţional. E suficient să examinăm fugitiv aceste triade păgâne pentru a ne convinge că, deşi aceste triade au fost suscitate de căutarea Dumnezeului Triunitar şi Viu, totuşi în aceste dibuiri, cu excepţia numărului trei, nu există nimic privitor la Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită. Şi acest lucru trebuie să-l spunem, chiar lăsând la o parte posibilitatea unei conjugări pur istorice, întâmplătoare, a zeilor în triade. Prin urmare, nu este surprinzător că un oarecare Haeckel, care clasifică religiile după numărul zeităţilor pe care le recunosc (v. *Enigmele universului*), admite posibilitatea de a pune semnul egalităţii între Dumnezeul Triunitar şi triadele păgâne. În cartea sa alcătuită şi divizată scolastic, *Des religions comparées au point de vue sociologique* (Paris, 1899, p. 205), Raoul de La Grasserie distinge trei tipuri de „comuniuni religioase", şi anume: „1) la société particulière entre dieux ou *interdivine*; 2) celle entre les diverses parties de l'ésprit humain ou *intrahumaine*; 3) celle entre les diverses fractions de la divinité ou *intradivine*"; el arată mai departe că triadele fac anume parte din tipul „sociétés interdivines" şi citează o întreagă serie de astfel de triade construite conform structurii familiei şi, totodată, a aspectelor solare, fiind deci compuse din:

„I. dumnezeu-tatăl, soarele care trăieşte sau care este deja mort;
II. zeiţa-mamă, care reprezintă cerul, spaţiul sau soarele mort, şi de obicei îi este totodată şi mamă şi soţie celui dintâi;
III. dumnezeu-fiul, zeul tânăr al soarelui ce răsare".

Autorul dă câteva exemple de asemenea triade:

1) în Theba: Ammon sau Ammon-Ra este soarele ce răsare, numit Tum când devine soarele ce apune; Mut, soţia lui, zeiţa cerului; Khonsu, soarele ce răsare şi stăpân al lunii; 2) în Abydos: Osiris, Isis, sora şi soţia lui; Horus, fiul lor, cu aceleaşi semnificaţii; 3) în Memphis: Ptah, soarele nocturn şi zeul morţilor; Sekhmet, soţia lui, zeiţa cu cap de leoaică, personificând lumina solară; sau Basted, zeiţa cu cap de pisică; şi Nefertum sau In-Hotep, fiul lor, soarele ce răsare; 4) în Konosso: Mentu, Sati şi Khem; 5) în Esneh: Nun, Nebuont şi Hika. În continuare, La Grasserie indică „triade cu anomalii, formate dintr-un zeu şi două zeiţe: 6) Ra cu Nekheb, zeiţa Sudului, şi Uadji, zeiţa Nordului; 7) Osiris sau Horus cu Isis şi Nephthis; 8) Nun cu Sati şi Anonke, emisfere ale Nordului şi ale Sudului.

Lăsând asupra lui La Grasserie răspunderea pentru lista citată atât în ce priveşte precizarea şi interpretarea zeităţilor, cât şi în privinţa caracterului complet al tabloului, vom remarca numai faptul că, în pofida metodei exterioare şi nivelatoare aplicate în studiul religiei şi în pofida atitudinii, dacă nu ostile, atunci cel puţin profund indiferente faţă de creştinism şi chiar faţă de orice religie, în pofida extraordinarei sale lipse

de sensibilitate faţă de viaţa religioasă concretă şi particularităţile ei, La Grasserie declară (p. 220) că, deşi contopirea zeilor formează triade, „nu rezultă totuşi un singur Dumnezeu în trei persoane, ca la creştini, ci trei zei solidarizaţi, *solidarisés*, printr-o convenţie, care îşi împart între ei funcţiile de divinităţi supreme. Deci aceasta încă nu este o treime, *trinité*, propriu-zisă, ci mai degrabă o triadă, *triade*, dacă prin treime înţelegem o triplicitate, *triplicité*, internă, iar prin triadă, o triplicitate externă, ca de exemplu la Brahma, Vishnu şi Shiva". Acest caracter *exterior* al triadelor păgâne şi-a aflat expresia în numeroase monumente de artă ale lumii antice. O numeroasă colecţie de imagini de acest gen v. la Nikolai I. Troiţki, *Triunitatea Divină. Studiu istoric şi arheologic pe baza monumentelor istoriei universale a artei*, comunicare la Congresul al XI-lea panrus de arheologie din oraşul Cernigov, ed. a 2-a, corectată şi completată cu 65 de imagini, Tula, 1909. Despre deosebirea esenţială dintre doctrina creştină despre Sfânta Treime şi filozofiile păgâne despre zeităţile-triade, v.: S.S. Glagolev, *Revelaţia supranaturală şi cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu*, Harkov, 1900, pp. 331-336. – *Idem*, *Studii de istorie a religiilor*, partea I, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1902, pp. 35-36, nota 1: *obiecţiuni împotriva părerilor lui Zimmern despre zeităţile chaldeene, descrise de el în broşura „Vater, Sohn und Fürsprecher"*, Leipzig, 1896; pp. 42-49: *triadele marilor zei chaldeeni*; pp. 103-106: *triade şi eneade egiptene*. – Aleksei I. Vvedenski, *Conştiinţa religioasă a păgânismului*, schiţă de istorie filozofică a religiilor naturale, vol. I, Moscova, 1902, pp. 698-702: „Trimurti". Autorul acestui studiu, după ce arată modul exterior eclectic şi mecanic prin care s-a format reprezentarea zeiţei hinduse Trimurti, insistă foarte mult asupra următoarelor două teze: „În primul rând, în hindusa Trimurti, aflată într-o radicală opoziţie de principiu cu Sfânta Treime creştină, distincţia celor trei divinităţi nu este reală, ci pur nominală... Trimurti nu este altceva decât fantoma dublă, amăgirea dublă, minciuna dublă a unei concepţii naive (p. 700)... În al doilea rând, în Trimurti hindusă, relaţiile dintre diferitele zeităţi nu sunt nici pe departe asemănătoare cu raporturile dintre Persoanele Sfintei Treimi, care, conform doctrinei creştine, sunt relaţii de paternitate, filiaţiune şi purcedere" (p. 752).

151. „*Herrschende Apperzeptionsmasse*", adică „mase dominante de apercepţie"; W. Jerusalem dă această denumire „grupurilor de apercepţie a fenomenelor provocate cel mai facil" (*Lehrbuch der Psychologie*, 1903, 3-te Aufl., S. 87). Acesta este sensul în care arhim. Serapion Maşkin numeşte „masă aperceptivă" însăşi formula dogmei, care este reprezentarea cea mai accesibilă pentru apercepţia Adevărului spiritual. Dar nu se poate să nu amintim că termenul de „masă de apercepţie" sau „aperceptivă" se întrebuinţează într-un sens mult mai larg şi anume pentru a desemna *întregul ansamblu* de fenomene şi procese, legate în mod direct de o organizare, care contribuie la trăirile religioase şi, într-un fel sau altul, îi determină caracterul. „Ansamblul fenomenelor secundare, patologice sau normale, în legătură cu care trebuie studiate fenomenele religioase pentru o mai bună înţelegere a lor, constituie ceea ce în limbaj pedagogic se numeşte «masă de apercepţie»" (William James, *Varietăţile experienţei religioase*, trad. din engleză de V.G. Malakeva-Mirovici şi M.V. Şik, sub red. lui S.V. Lurie, Moscova, 1910, curs I, pp. 21-22; v. şi nota de la p. 22). În cartea noastră, termenul „masă de apercepţie" este utilizat în primul său sens, mai îngust, fiind deci aproape sinonim cu termenul kantian „schemă". Dogmele, Crucea, Numele lui Iisus şi Semnul Crucii sunt schemele spiritului uman, în care se descoperă realitatea superioară şi, pe măsura purificării inimii noastre, caracterul schematic al acestor simboluri se condensează tot mai mult pentru a deveni realitate. De aceea raţiunea păcătoasă tinde spre limita inferioară a acestor simboluri, spre o fenomenalitate simplă şi iluzorie, iar raţiunea spirituală tinde spre limita superioară, spre numenalitatea absolută şi totalmente reală. Cu ajutorul acestor scheme, în funcţie de organizaţia noastră internă, noi vedem sau *Nihil Absolutum*, sau *Ens Realissimun*. Însă în interval, în conformitate cu gradul de elevaţie spirituală, se aşterne întreaga cale *a realibus ad realiora*. Dar accesul la această scară nu este asigurat decât prin „schemă".

152. „Τὸν ἁγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμόν" (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul* 25, în lauda filozofului Iron, 11; P.G. XXXV, 1213 A).

153. Fericitul Augustin, *Confesiuni*, VII, 10; P.L. XXXII.

VI. Scrisoarea a V-a: *Mângâietorul*

154. „Întru logodirea vieţii viitoare şi a împărăţiei, εἰς ἀρραβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας" (Sf. Ioan Damaschin, *Rugăciunea a V-a din rânduiala Sfintei Împărtăşiri*; a VI-a în Συνέκδημος).

155. „Ispita este o mişcare pătimaşă sau pasională a sufletului spre minciună, mişcare care este bazată pe mândrie" (arhimandritul, ulterior episcopul Ignatie Briancianinov, *Despre rugăciunea lui Iisus; Opere*, Sankt-Petersburg, 1865, vol. I, p. 130). În operele sale, acest ierarh dă de mai multe ori descrierea şi analiza stării de ispită. V. mai ales vol. I, pp. 334-335: *Despre rugăciunea lui Iisus*.

156. Vezi nota de la p. 212.

157. Tertulian, *Contra lui Praxeas*, 26; P.L. II, 154-196. De exemplu: „*Hic Spiritus Dei erit Sermo. Sicut enim Johanno dicente* (Joh. 1, 14): *Sermo caro factus est spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis... nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus*" etc. Tertulian învaţă că Duhul Sfânt devine un ipostas independent, distinct de cel al Cuvântului numai din momentul Cincizecimii (*De orat.* 25) şi, opunând Dumnezeirea lui Hristos Omenirăţii Lui, Trupului Său, numeşte Dumnezeirea Spirit care săvârşea minunile, pe când Trupul suferea foame, sete şi dureri" (*De carne Christi*).

158. Origen, *Despre principii*, I, 3, 1; P.G. XI, 145-147.

159. Sf. Iustin Filozoful, *Apologii*, I, 60; P.G. VI, 418-420. Iustin se referă la scrisoarea a II-a pseudoplatoniciană, citată şi de Clement Alexandrinul (*Stromate* V), de Porfirie la Chiril al Alexandriei (prima carte contra lui Iulian), de Origen (cartea a VI-a contra lui Celsus), de Eusebiu (*Preparaţii evanghelice*, II) şi de alţii. Proclus, în cartea a II-a, cap. 11 din a sa *Teologie platoniciană*, citeşte acest pasaj ca şi Iustin Filozoful.

160. Vasili (Vas.) Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime*, Sankt-Petersburg, 1879, p. 364. Sau, încă: „în sistemul lui Origen, importanţa Lui (a Duhului) în cadrul Treimii nu este elucidată din punct de vedere filozofic; neîndoielnic, nici nu putea fi elucidată atâta timp cât se încerca a înţelege relaţiile între Ipostasurile Divine nu sub forma vieţii personale a Duhului, a procesului de conştiinţă de sine, ci din punctul de vedere al relaţiei dintre fiinţă şi definiţiile ei. Astfel, la Origen, mijlocirea veritabilă între Dumnezeu şi lume este exprimată numai prin Fiul" (V.V. Bolotov, *Curs de istorie a Bisericii vechi*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1910, p. 340).

161. Origen, *Despre principii*, I, 3, 1; P.G. XI, 145-147.

162. „Ὠριγένην... ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα..." (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, 29, 73; P.G. XXXII, 204 B).

163. M.J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, pp. 117 *sq.* – V. Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime*, Sankt-Petersburg, 1879, p. 365, *cf.* 374. Despre sistemul dogmatic al lui Origen, v. şi: F. Böhringer, *Die griechischen Väter...*, 1 Hälfte: *Klemens und Origenes*, Zürich, 1869. – L'abbé Freppel, *Origène*, Paris, 1868. – Fr. Prat, s.j., *Origène le théologien et l'exégète*, 2-e éd., Paris, 1907 (din seria: *La pensée chrétienne. Textes et Etudes*). – Art. „Origines und Origenismus" (*Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, herausgegeben von Ersch und Gruber, 1834, III, 5, SS. 251-262). – Aug. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes. Eine Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg im Br., 1902 (Strassburger theologische Studien, Bd. V, Hft. 1). – Art. „Origen" (*Dicţionar de filozofie* de S.S. Gogoţki, vol. III, pp. 623-628). – Art. „Origen" de Vl.S. Soloviov, în *Dicţionarul Enciclopedic* al lui Brockhaus şi Efron, vol. XXII, pp. 141-145. – I.V. Popov, *Rezumatele cursurilor de patrologie*, 1907-1908, pp. 122-139; *ib.*, 1911-1912, Moscova, pp. 125-182. – A.A. Spasski, *Istoria mişcărilor dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice*, Serghiev Posad, 1906, vol. I, pp. 85-127. – F. Eleonski, *Doctrina lui Origen despre divinitatea Fiului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt şi despre relaţiile Lor cu Dumnezeu-Tatăl*, Sankt-Petersburg, 1879. – Preot Gh. Malevanski, *Sistemul dogmatic al lui Origen*, Kiev, 1870.

164. Impresia generală, arătată în text, privitoare la lipsa de dezvoltare a doctrinei Duhului Sfânt ne-o facem în mod inevitabil şi totodată cât se poate de imparţial, la un studiu chiar superficial al literaturii teologice despre Duhul Sfânt. Iată câteva dintre lucrările consacrate acestei probleme: Arhim. (ulterior episcop) Silvestru, *Încercare de teologie dogmatică ortodoxă*. – N. Bogorodski, *Doctrina lui Ioan Damaschin despre purcederea Sfântului Duh*, expusă în legătură cu tezele conferinţei de la Bonn din anul 1875, Sankt-Petersburg, 1873. – S.V. Kohomski, *Învăţătura Bisericii vechi despre purcederea Sfântului Duh*, Sankt-Petersburg, 1875. – N.M. Bogorodski, *Duhul Sfânt, schiţă istorică şi dogmatică*, Grodno, 1904. – S. Astaşkov, *Purcederea Duhului Sfânt şi primatul sacerdotal universal*, Freiburg i/Br., 1886. – Adam Zernikov, *Cercetări teologice ortodoxe despre purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl*, trad. din latină de B. Davidovici, vol. I: *Mărturia patristică*, Poceaev, 1902 (vechi studiu capital). – A.A. Nekrasov, *Învăţătura lui Ioan Damaschin despre relaţia personală a Duhului Sfânt cu Fiul lui Dumnezeu* (*Întruniri ortodoxe*, 1883, N° 4). – K.F. Nösgen, *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes*, Berlin, 1907.

165. Origen, *Comentariu la Ioan*, 5-8; P.G. XI.

166. Spasski, *op. cit.* (nota 55 *supra*), p. 439.

167. Nesmelov, *op. cit.* (nota 70 *supra*), pp. 266-295. Ca mulţi alţii, Grigorie de Nyssa se referă la faptul că „noi nu suntem învăţaţi de către Sfânta Scriptură a-L numi pe Duhul Sfânt frate al Fiului" (*Contra lui Eunomie*, II; P.G. XLV, 559 D) şi după aceasta dovedeşte că purcederea nu este acelaşi lucru cu naşterea, dar, desigur, nu arată în ce constă această deosebire. El, care a vorbit despre Sfântul Duh mai mult decât ceilalţi, până într-atât nu este în stare să exprime specificul personal al acestui Ipostas, încât la el, până şi numele Lui este lipsit de caracterul – care i se recunoaşte în general – de proprietate ipostatică. „Am ajuns să cunosc, spune el, că în Sfânta Scriptură inspirată de Dumnezeu, acelaşi nume le este comun şi Tatălui, şi Fiului, şi Duhului Sfânt. Căci Fiul îşi dă şi sieşi, şi Duhului Sfânt numele de Mângâietor. Iar Tatăl, producând mângâierea, îşi atribuie fără îndoială numele de Mângâietor: căci săvârşind lucrările Mângâietorului, nu respinge nici numele propriu acestei opere" (*ib.*, II, 14; col. 552 A).

168. Este uimitor faptul că Vasile cel Mare, chiar polemizând cu Eunomie şi indicând trăsătura cea mai caracteristică a creştinismului, credinţa în deofiinţime, *uită* (!) să enumere Duhul Sfânt printre Ipostasuri: „Deşi multe lucruri deosebesc creştinismul de rătăcirea păgână şi de ignoranţa iudaică, totuşi în buna vestire a mântuirii noastre nu există dogmă mai importantă decât credinţa în Tatăl şi Fiul" (Vasile cel Mare, *Combaterea pledoariei lui Eunomie cel rău-credincios*, II; P.G. XXIX, 620 BC).

169. *Aghiazmatarul mare complementar*, 78: Rânduiala Sfintei Cincizecimi, Edit. Lavrei Pecerska din Kiev, 1875, cap. 215, N° 218, 219. Asupra lipsei de simetrie a acestei slujbe mi-a atras atenţia prof. I.V. Popov.

170. V. scrisoarea a VIII-a.

171. „Modul de purcedere rămâne inexplicabil, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου" (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*; P.G. XXII, 152 B). De altfel, o aluzie la „deducţia" reală a purcederii, făcută încă de Atanasie cel Mare, o repetă şi mai clar Sf. Vasile cel Mare în următoarele cuvinte: „De ce Duhul Sfânt nu îi este Fiu Fiului? Nu pentru că El nu purcede de la Dumnezeu prin Fiul, ci pentru ca Treimea să nu fie luată de unii drept o mulţime infinită, oprindu-se la gândul că Ea are fii din fii, precum e cazul la oameni... A vorbi despre un fiu din Fiul ar însemna ca oamenii care aud acest lucru să fie conduşi la ideea de multiplu în Trinitatea Divină. Căci ar fi uşor să se tragă concluzia că de la Fiul se naşte altul şi de la altul se naşte încă altul, şi tot aşa mai departe, şi astfel să se ajungă la multiplu (adică la o mulţime infinită)" (Vasile cel Mare, *Combaterea pledoariei lui Eunomie cel rău-credincios*, V; P.G. XXIX, 732 B, 734 B).

172. V. nota 173.

173. *Opere inedite ale lui Marcu din Efes*, trad. de Avraam Norov după mss. Bibliotecii Imperiale din Paris, Sankt-Petersburg, 1860, p. 27; şi în *Lectură creştină*, 1861.

174. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt catehetic*, III; P.G. XLV, 171. *Cf.* Grigorie Teologul: la întrebarea: „Ce este purcederea?", răspunde decis: „Noi nu putem vedea ceea ce se află sub picioarele noastre, nu să ne mai şi avântăm în profunzime şi să cugetăm o natură negrăită şi de nepătruns" (Grigorie Teologul, *Cuvânt teologic*, V; P.G. XXXVI, 141).

175. Corderius, editorul operelor lui Dionisie Areopagitul, numeşte mistica „*sapientia experimentalis*, înţelepciune experimentală".

176. De exemplu: Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, II (v. nota 167 *supra*), col. 559. – *Idem, Despre Rugăciunea domnească*, III; P.G. XLIV, 1157-1160.

177. V.V. Rozanov a dezvoltat, deosebit de clar şi de insistent, în numeroase lucrări ideea că anticul *Weltanschauung* era impregnat de categoria de paternitate.

178. Aluzie la o credinţă populară.

179. Urmându-l pe Ern (v. nota 17 *supra*), întrebuinţez „logismul" derivat din Λόγος. Pe lângă unele idei ale lui Vl.S. Soloviov (v. nota 5 *supra*), ale prinţului S.N. Trubeţkoi şi ale lui N.A. Berdiaev, Ern clarifică aspectul pozitiv al logismului. Dimpotrivă, cărţile lui V.V. Rozanov atacă violent tendinţele negative, maniheiste şi monastice care parazitează pe seama logismului, şi acuză caracterul abstract, inanimat şi vid al literaturii, al verbalismului, care în multe minţi şi inimi s-au substituit comuniunii cu Cuvântul. Deşi însuşi Rozanov nu vrea să facă distincţia între *abusus* şi *usus*, totuşi, operând această distincţie, cititorul poate profita mult de critica lui.

180. John Stuart Mill, *Sistemul logicii silogistice şi inductive*, trad. sub red. lui V.N. Ivanovski, Moscova, 1900. – J.S. Mill (şi Taine), *Inducţia ca metodă de studiu al naturii*, trad. de N. Hmeleva, Sankt-Petersburg, 1866. – J.S. Mill este „un sofist din fire, care îl încurcă pe cititor şi se încurcă el însuşi într-un strălucitor amestec de fapte, citate şi expresii inteligente" (V.I. Ţinger, *Ştiinţele exacte şi pozitivismul*, în *Rapoarte universitare*, Moscova, 1874, p. 65). Despre caracterul radical sofistic al lui Mill, v.: T. von Brentano, *Sofişti antici şi moderni*, trad. din franceză de I. Noviţki, Sankt-Petersburg, 1866, cartea a II-a, pp. 124-187. Pentru o analiză subtilă a sofismelor lui Mill, v.: L.M. Lopatin, *Sarcinile pozitive ale filozofiei*, Moscova, vol. I, 1886; vol. II, 1891 (există şi o a doua ediţie). – *Idem, Caracteristici filozofice* (v. nota 77 *supra*).

181. Pentru aprofundarea ideii de Logos din punct de vedere filozofic şi istoric, v.: M.D. Muretov, *Filozofia lui Filon din Alexandria în raport cu doctrina Logosului la Ioan Teologul*, Moscova, 1885. – *Idem, Doctrina Logosului la Filon şi Ioan Teologul în raport cu istoria ideii de Logos în filozofia greacă şi în teozofia iudaică* (*Operele Sfinţilor Părinţi*, 1881, cartea a II-a şi extrase separate). – *Idem, Dumnezeu-Cuvântul şi Învierea lui Hristos* (Ioan I, 1-12), Moscova, 1903. – Vl. Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieţii*, partea a II-a, *Opere*, vol. III, pp. 319 *sq.* Şi în multe alte lucrări: Prinţul S.N. Trubeţkoi, *Bazele idealismului. În apărarea idealismului*, *Opere*, vol. II). – *Idem, Doctrina Logosului* (*ib.*, vol. IV). – M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie*, 1872. – A. Aall, *Geschichte der Logosidee der griech. Philosophie*, 1896. – A. Harnack (v. nota 55 *supra*).

182. Aluzie la faimoasa carte a lui William Stanley Jevons, inventatorul „maşinii logice".

183. Aceste lucrări sunt mai avansate în domeniul studiilor formale ale ideii de discontinuitate, în matematică şi în logistică. Numărul lor este imens şi mi-e imposibil să dau aici o bibliografie, mai ales că acest lucru l-am şi făcut, în mare parte, într-o lucrare specială, *Ideea de discontinuitate ca element de concepţie a lumii*, aflată deocamdată în manuscris. Dintre lucrările accesibile unui public larg, le vom nota pe cele ale matematicienilor „şcolii de la Moscova" sau ale celor asociaţi într-un fel sau altul respectivei şcoli: N.V. Bugaev, *Introducere în teoria numerelor*, reprodusă în *Culegerea de matematică* editată de Societatea de matematică din Moscova, vol. 25, fasc. 2, pp. 334-348. – *Idem, Matematica şi concepţia matematico-ştiinţifică despre lume*, *ib.*, pp. 349-369; şi în *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1898, cartea 45. – *Idem, Observaţii pe marginea articolului lui L.M. Lopatin „Despre asociaţiile mobile ale conştiinţei"*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, cartea 40. – V.A. Alekseev, *Die Mathematik als Grundl. d. Kritik, Wissensch.-Philos. Weltanschauung*, Analele ştiinţifice ale Universităţii din Iuriev, 1903. – *Idem, Über die Entwickel. d. Begriffes d. höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur und Geisteswissenschaften* (Vierteljahrschrift f. Wissensch. Philosophie und Soziologie, Leipzig, 1904, Hft. 1; un rezumat v. în *Analele ştiinţifice ale Universităţii din Iuriev*, 1904). – *Idem, Matematica drept bază a criticii concepţiei ştiinţifico-filozofice despre lume* (*Culegere a Societăţii literar-ştiinţifice de pe lângă Universitatea Imperială din Iuriev*, vol. 7, 1904). – P.A. Nekrasov, *Şcoala de filozofie matematică din Moscova şi fondatorii ei* (*Culegere de matematică* editată de Societatea de matematică din Moscova, vol. 25, fasc. 1, Moscova, 1904; şi ediţia separată). – L.M. Lopatin, *Concepţia filozofică a lui N.V. Bugaev* (*ib.*, vol. 25, fasc. 2). – P. Florenski, *Despre o premisă a concepţiei despre lume* (*Balanţa*, 1904, N° 9). – V. Ern, *Ideea de progres catastrofic*, în *Lupta pentru Logos* (v. nota 17 *supra*), pp. 234-261. V. şi nota 235.

Ideea de discontinuitate face cuceriri rapide şi în domeniul ştiinţelor concrete. De exemplu lucrările lui Tamann despre termodinamică, ce conduc la construirea unei suprafeţe termodinamice discontinui; teoria fazelor a lui Gibbs; ideile lui Teichmüller, teoria heterogenezei a lui Korjinski, experienţele lui Hugo de Vries, lucrările neo-lamarckiştilor contemporani, ale neo-vitaliştilor etc. în domeniul biologiei, care deschid perspective largi evoluţiei discontinui a organismelor, a adaptării lor discontinui etc.; cercetările psihologice ale vieţii sufleteşti subconştiente şi supraconştiente, care constată schimbări discontinui ale conştiinţei, discontinuitatea creaţiei, a inspiraţiei etc.

184. Aluzie la opera lui Fr. Nietzsche.

185. Principalii reprezentanţi ai „noii conştiinţe religioase" sunt D.S. Merejkovski, Z.N. Hippius şi D. Filozofov. În deosebite sensuri şi grade, aderă sau au aderat: Andrei Belîi (B.N. Bugaev), N.A. Berdiaev şi alţii.

186. L.N. Tolstoi nu se jena chiar la Sihăstria Optina să spună: „Evanghelia mea". Despre întâlnirea sa cu K.N. Leontiev, o povestire pitorească de acest gen este redată în cartea: E.(rast) V.(îtorpski), *Descriere istorică a Sihăstriei Optina din Kozelsk*, variantă nouă, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1902, p. 128.

187. V. nota 164.

188. Simon Magul, nicolaiţii, gnosticii de toate culorile, montaniştii, templierii, spiritualiştii etc.

189. Grigorie Teologul, *Cuvântul III despre Duhul Sfânt*, versetele 10-31; P.G. XXXVII, 409-410.

190. *Id., Cuvântul 31 (al V-lea teologic)*, cap. 15-17; P.G. XXXVI, 159-164.

191. V. p. 213 şi nota 591.

192. Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, III (v. nota 176), col. 1158 C.

193. Învăţătura lui Grigorie de Nyssa despre Împărăţia Tatălui şi Ungerea Fiului o expun după Nesmelov (v. nota 71), pp. 279-283.

194. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, 52; P.G. XLV, 1249 D – 1251 A.

195. *Ib.*, 1249 B.

196. *Ib.*, 1249 D – 1252 A.

197. *Cf.* „A sălășluit asupra Lui Duhul Domnului" (*Psalmi* 11, 2); „Duhul Domnului este peste Mine" (*Psalmi* 61, 1 = *Luca* 4, 18).

198. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, 53; P.G. XLV, 1252 C.

199. *Id.*, *Contra lui Eunomie*, 1; P.G. XLV, 369 D – 372 A.

200. *Id.*, *Contra Macedonenilor*, 22; P.G. XLV, 1329 B.

201. *Ib.*

202. Irineu de Lyon, *Adv. haer.*, III, 17.

203. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuirea Rugăciunii „Tatăl nostru"* (*S. Maximi Confessoris Operum*, t. I, Parisiis, 1675, pp. 350-590). Există și o traducere slavonă, ediția Sihăstriei Optina, Moscova, 1853. O interpretare asemănătoare, deși nu identică, o găsim la A.S. Homiakov și anume în scrisoarea lui către I.F. Samarin din 6 august 1852: „Vă aflați în mediul teologilor, scrie el în post-scriptum, spuneți-le părerea mea, în parte asemănătoare, în parte diferită de cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Eu totdeauna am presupus că prima parte a *Tatălui nostru* are un înțeles special; iată, după părerea mea, o explicație a acestui sens. Pavel spune că «Duhul îl numește pe Dumnezeu Tatăl (Părinte) (Avva Părinte)». Irineu spune: Duhul pune cununa asupra Divinității, numindu-L pe Tatăl părinte și pe Fiul, fiu. În Simbol, ca și pretutindeni, Fiului i se atribuie împărăția. Așadar «Sfințească-se numele Tău», «Vie Împărăția Ta» și celelalte înseamnă: «să fie preamărit ca principiu al Duhului care numește, fie preamărit ca Tatăl Fiului care împărățește și fie preamărit ca Persoană care are în Sine Ființa și Originea, ca izvor a toate». Dumneavoastră ce credeți? Mi se pare că e ceva" (A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. 8, Moscova, 1904, p. 271; scrisoarea a XIII-a către Samarin).

204. Simeon Noul Teolog, *Iubirea dumnezeiască*, *Divinorum amorum*, I; P.G. CXX, 507-510.

VII. Scrisoarea a VI-a: *Contradicția*

205. Se știe că filozoful Jacobi era convins că panteismul lui Spinoza constituie singurul sistem consecvent de filozofie rațională și că, prin urmare, orice sistem teist este în mod inevitabil obligat să introducă un element irațional. În felul acesta s-au pronunțat și cercetători mai recenți. „Panteismul, spune unul dintre ei, este esențialmente propriu oricărei filozofii raționaliste consecvente, așa cum și agnosticismul este propriu oricărei filozofii consecvente a empirismului. Filozofia strict rațională și panteismul sunt noțiuni identice" (A.I. Vvedenski, *Credința în Dumnezeu. Originea și fundamentul ei*, Moscova, 1891, p. 209). Despre panteism, v.: Bogoliubov, *Teismul și panteismul și raportul lor logic și reciproc*, Nijni-Novgorod, 1899. – Jaesche, *Der Pantheismus nach seine Hauptformen*, Berlin, 1828, 3 Bde. – Schuler, *Der Pantheismus*, Würzburg, 1884.

206. Vicențiu de Lerin, *Prima amintire*, 2; P.L. L, 640; trad. rusă de P. Ponomarev, Kazan, 1904, pp. 3-4. Noțiunea kantiană de „generalitate și necesitate a judecăților" ca semn al valorii lor obiective științifice nu este, probabil, altceva decât o „rămășiță" a noțiunii bisericești de catolicitate, adică de *universal*, conform traducerii mitropolitului Filaret al Moscovei (V. *Curierul teologic*, 1912, dec., p. 685, scrisoarea a VIII-a către episcopul Ignatie Briancianinov: *Despre Dogmă*).

207. V. nota 206.

208. Cohen (v. nota 32): *Urth. d. Ident.*, SS. 78-87. Alb. Görland, *Index zu H. Cohens Logik, d. rein Erkenntnis*, Berlin, 1907.

209. Ideea de antinomism este exprimată într-un mod foarte clar chiar în disciplinele speciale; în *lingvistică*: A. Potebnia, *Gândire și limbă*, Harkov, 1892, ed. a 2-a. – Humboldt, *Ueb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens* (Ges. Wer., T. 6); trad. rusă de

P. Biliarski, Sankt-Petersburg, 1859. – H. Steinthal, *Der Ursprung d. Spruche*, 2-te Ausg., Berlin, 1858. – V. Henry, *Antinomies linguistiques*, Paris, 1896 (Bibl. de la Fac. des Lettres de Paris, 2). – P.I. Jitețki, *W. v. Humboldt în istoria lingvisticii filozofice* (*Probleme de filozofie și psihologie*, 1900, cartea 51); în *matematică*: Christian Cherfils, *Un essai de religion scientifique*, introduction à Wronski, Paris, 1898, pp. 49-60. – H. Poincaré, *Știință și metodă*, trad. de B. Koren, sub red. lui N.A. Ghesehus, Sankt-Petersburg, 1910, partea a II-a, cap. V, § 5, pp. 154-155 și § XII, pp. 161-163. – Studiul introductiv al lui F.F. Linde la versiunea rusă a cărții lui L. Couturat, *Principiile filozofice ale matematicii*, trad. de B. Koren, Sankt-Petersburg, 1913. – I.I. Jegalkin, *Numerele transfinite*, Moscova 1907, § 440, pp. 342-345. – Gerhard Hessenberg, *Grundbegriffe d. Mengenlehre*, Göttingen, 1906 (= Abh. d. Friesschen Schule, Bd. 1, Hft. 4), Kap. XXIII-XXIV, § 98-99, SS. 621-635. – Bern. Bolzano, *Paradoxien d. Unendlichen*, Leipzig, 1851, 2-te Ausg., Berlin, 1899; trad. rusă sub red. lui I.V. Sleșinski, Odessa, 1911. – Stolz, *Bern. Bolzano's Bedeutung in d. Gesch. d. Infinitesimalrechnung* (= Math. An., Bd. 8, 1881); în *teologie*: antinomiile creștinismului le subliniază mai ales D.S. Merejkovski, *Opere complete*; v. de asemenea: Kant, *Religia numai în limitele rațiunii*, III, 7; în *fizică* și *mecanică*; în *metafizică*: v. în special lucrările lui Renouvier; în *sociologie*: v. unele elemente în lucrările lui Karcev; în *logică* (v. nota 28); în *etică*: Kant, *Critica rațiunii practice*, V; în *estetică*: Kant, *Critica facultății de judecată*, § 55-57 etc. V. notele 235, 238.

210. În fondul său, acest *velle credendi* este un act supratemporal, căci pe el se bazează tonul general al întregului caracter al persoanei. Dar oare acest *velle* supratemporal apare în timp sub forma unui sistem de acte de voință ce apar în mod necesar, sau există în el breșe spre lumea libertății sau, în sfârșit, nu este exclusă în fiecare o nouă, complementară definire de sine? Aceste probleme, pentru moment, nu sunt pentru noi deloc esențiale, o dată ce este admisă ca principiu teza Fericitului Augustin.

211. O distincție semnificativă între noțiunile de *verit'* și *verovat'* o găsim în lucrarea lui D.A. Homiakov, *Ortodoxia ca principiu de educație, de mod de viață, personal și social*, Moscova, 1907, pp. 95-96: „În limba rusă există două cuvinte care derivă din aceeași rădăcină, exprimă aceeași noțiune, dar redau două nuanțe ale ei, nuanțe ce scapă celorlalte limbi (în tot cazul, celor ariene) și care au importanță uriașă pentru exprimarea exactă a relațiilor omului cu Biserica vizibilă și cu cea invizibilă. Aceste cuvinte sunt *veriu* și *veruiu*. Le corespund substantivele *vera* și *verovanie*. Apartenența la Biserica invizibilă se definește prin posedarea de credință (*vera*); iar Biserica vizibilă pretinde numai să crezi (*verovat'*). «Cred (*veruiu*) într-unul Dumnezeu-Tatăl» etc. Nu se spune *veriu*, căci de fapt omul nu poate spune despre sine niciodată că el crede (*verit*)". „Numai în rusă poate fi complet înțeles cuvântul evanghelic: «Cred (*veruiu*), Doamne, ajută necredinței (*neveriiu*) mele!». Primul cuvânt «părintele» îl putea spune despre sine, în timp ce cu privire la credință (*vera*) nu putea decât să se roage pentru a-i fi dăruită" (*ib.*, nota 1). „Credința (*vera*) adevărată o posedă Biserica mistică; iar Biserica pământească, vizibilă, are și cere numai credere (*verovanie*), pentru că, desigur, nu are mijloace să judece despre credință (*vera*), pe care o cunoaște numai Dumnezeu" (*ib.*, p. 96).

212. În domeniul logisticii: V.V. Bobînin, *Încercări de expunere matematică a logicii*, Moscova, fasc. I, 1886; fasc. II, 1894. – M. Volkov, *Calculul logic*, Sankt-Petersburg, 1888. – L. Liar, *Logica engleză contemporană*, Moscova, 1902. – P. Porețki, *Din domeniul logicii matematice*, Moscova, 1902. – *Idem*, *Despre metodele de rezolvare a ecuațiilor logice*, Kazan 1884. – L. Couturat, *Algebra logicii*, trad. de I. Sleșinski, Odessa, 1909. – I.I. Iagodinski, *Metoda genetică în logică*, Kazan, 1909, pp. 148-156, 264-282. – S. Jevons, *Principiile științei*, trad. de M. Antonovici, Sankt-Petersburg, 1881 (v. pp. I-XVII, cu o schiță istorică a metodelor simbolice în logică și o bibliografie). – H. Poincaré, *Știință și metodă*, v. nota 209; critica logicii din această carte nu este lipsită de interes, dar în mare parte este nejustă. – E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra d. Logik*, Leipzig, Bd. I, 1890, SS. 709-715, cu o bibliografie; Bd. II, 1891. – A.N. Whitehead, *Universal Algebra*, 1898. – B. Russell, *The Principles of Mathematics*, t. 1, singurul apărut. – A.N. Whitehead and B. Russell, *Principia mathematica*, t. 1, Cambridge, 1910. – B. Russell-Longmans, *Philosophical Essays*, London, 1910.

Operele lui Schröder, ale lui Whitehead și ale lui Russell sunt lucrări capitale; enumerarea lor de aici corespunde ordinii de creștere a generalității, și anume ca expuneri de logistică pe baza: teoriei claselor, a teoriei raporturilor și a teoriei funcțiilor propoziționale. O expunere mai simplă a cărților citate v. în: L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris, 1905; există și o traducere rusă. – H. Dufumier, *La Philosophie des mathématiques de M.M. Russell et Whitehead* (*Rev. de Métaph. et de Morale*, 20-e an., 1912, N° 4, juil., pp. 538-566). Pentru a face cunoștință și cu școala italiană, v.: *Formulaire des Mathématiques*, publié par G. Peano, t. 2, Torino, 1899; t. 3, Paris, 1901. – C. Burali-Forti, *Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel*, Bibl. du Congrès intern. de philos., Paris, 1901, t. 3, pp. 289 *sq*. – Couturat (v. nota 90). – Chide, *La Logique avant les logiciens*, în *Rev. Philos*., 31-me an., 1906, N° 8, août. – A. Lalande, *Le mouvement logique*, *ib*., 32-me an., 1907, N° 3, mars. – G.H. Luquet, *Logique rationnelle et psychologique*, *ib*., 31-me an., 1906, N° 12, dec. – A. Rey, *Ce que devient la logique*, *ib*., 29-me an., 1904, N° 6, juin. – P. Hermant et A. van de Waele (v. nota 77). – Hugh Mac Coll, *La Logique symbolique et ses applications*, Bibl. du Congrès intern. de philos., 1901, t. 3, pp. 135-183. – W.E. Johnson, *Sur la théorie des équations logiques*, *ib*., pp. 185-199. – P. Poretskii, *Théorie des égalités à trois termes*, *ib*., pp. 201-233. – *Idem*, *Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes*, în *Rev. de Mét. et de Mor*., t. 8, 1900, mars, pp. 169 *sq*. – *Idem*, *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques*, Kazan 1899.

213. Couturat, *Princ. des Math.* (v. nota 212), p. 9.

214. *Ib*., p. 13.

215. *Ib*., p. 13.

216. *Ib*., pp. 9-10.

217. *Ib*.

218. *Trei cărți despre principiile lui Euclid*..., trad. din greacă de F. Petrușevski, Sankt-Petersburg, 1835, pp. 103-105, cartea a IX-a, prop. XII.

219. Sextus Empiricus, *Bazele pyrrhonismului*, II, 185-192 și 130-133 (v. nota 39 *supra*), pp. 99-101, 930-931. – *Idem*, *Contra matematicienilor*, VIII, 463-481 și 278 *sq*. (*ib*., pp. 387-391 și 251). *Cf*.: R. Richter (v. nota 41 *supra*), p. 127.

220. Această metodă a utilizat-o sistematic Vl. Soloviov, încercând să distrugă scepticismul pe toată linia: *Critica principiilor abstracte*, nota 5 (*Opere*, vol. 2, pp. 341-346).

221. Primul conflict dintre Pigasov și Rudin. I.S. Turgheniev, *Rudin*, II; *Opere*, Moscova, 1880, vol. 3, pp. 28-31.

222. G. Vailati, *Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri* (*Logica demonstrativa*, 1697), *Riv. filos*., 1903, sept.-oct. – *Idem*, *Sur une classe de raisonnements par l'absurde*, Rev. de Mét., 1904, nov. (Referințe *apud* nota 213 *supra*, p. 36, an. 1.)

223. Vailati, *ib*.; formula este citată după Couturat (v. nota 213 *supra*), p. 36.

224. *Ib*., p. 14.

225. *Ib*., p. 13.

226. V. nota 209.

227. T. Gomperz, *Cugetătorii greci*, trad. de E. Ghertîk și D. Jukovski după ed. a 2-a germană, vol. 1, Sankt-Petersburg, 1911, partea a III-a, I, pp. 239-240.

228. Utilizez traducerea fragmentelor făcută de G.F. Țereteli și apendicele de la traducerea cărții lui P. Tannery, *Primii pași ai științei antice grecești*, Sankt-Petersburg, 1902, pp. 59-66. Textul fragmentelor este publicat în: Fr.G.A. Mullachius, *Fragmenta philosophorum graec*. (t. 1), Parisiis, 1875, pp. 315-329. – H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879. În momentul când cartea mea era finalizată, a apărut o ediție separată a fragmentelor: Heraclit din Efes, *Fragmente*, trad. de Vl. Nilender, Edit. Musaghet, Moscova, 1910.

229. V. nota 69 *supra*.

230. „Câteodată el (Spinoza) își permitea, tot ca o mică distracție, să fumeze o lulea de tutun, sau când voia să ofere minții sale un repaos mai îndelungat, prindea și asmuțea câțiva păianjeni sau arunca în pânza lor niște muște; și spectacolul luptei dintre insecte îi făcea atâta plăcere încât, privindu-l, izbucnea într-un hohot răsunător de râs" (I. Colerus, *Viața lui B. de Spinoza. Corespondența lui B. de Spinoza, cu o descriere a vieții lui*, trad. din latină de L.I. Gurevici, sub red. și cu adnotările lui A.L. Volînski, Sankt-Petersburg, 1891, p. 20).

231. Iustin Filozoful, *Apol*., I, 46; P.G. VI, 397 c; II, 8; *ib*., 457 A.

232. Cuvântul enigmatic ἀγχιβασίη, tradus de Țereteli (v. nota 228) prin „contradicție", Nilender îl redă prin „apropiere", derivându-l fără îndoială din ἄγχι = ἐγγύς, „lângă", și βαίνω, „merg". Lexicografii vechi explică: ἀγχιβάτης· ὁ πλήσιον βαίνων și ἀγχιβατεῖν· ἐγγὺς βεβηκέναι. Un lexicograf contemporan anulează polemica, declarând că ἀγχιβατεῖν și ἀγχι[σ]βασίη sunt simple lecturi eronate, atribuite de către Suidas ionienilor și lui Heraclit în loc de ἀμφιβατεῖν și ἀμφισβασίην. Cauza erorii s-ar explica, după părerea lui, prin faptul că în loc de ἀμφι s-a scris ἀνφι (H. van Herverden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 14). Dar, oricum s-ar rezolva această problemă complicată privitoare la fragmentul „contradicție", dacă acest fragment n-ar exista, *„il faudrait l'inventer"*.

233. Nicolaus de Cusa (Nicolaus Chrypffs, adică Krebs), *Opera*, Parisiis, 1514; altă ediție: Basileae, 1565. Această operă datează din anul 1453.

234. V. nota 77 *supra*.

235. W. James, *Universul din punct de vedere pluralist*, trad. din engl. de B. Osipov și O. Gumer, sub red. lui H.H. Șpett, Moscova, 1911. – A. Șestov, *Apoteoza dezrădăcinării*, Sankt-Petersburg, 1905. – J.H. Boex-Borel (J.H. Rosny aîné), *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogenéité des phénomènes* (Bibl. de Philos. contemp., recenzie în *Rev. Philos*., 34-eme an., 1909, N° 12, déc.).

236. James, *Varietățile experienței religioase* (v. nota 29), p. 68.

237. Dostoievski, *Demonii*.

238. V. detalii în: P. Florenski, *Antinomiile cosmologice ale lui I. Kant*, Serghiev Posad, 1909 (= *Curierul teologic*, 1909, N° 4), unde este dată și o bibliografie, care trebuie însă completată: L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, 2-eme partie, livr. IV, ch. IV, pp. 556-580, § 10-20. – F. Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880. – G. Lechalas, *Etude sur l'espace et le temps*, Paris, 1896, ch. V.

239. „Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce" (*Pensées* de Pascal, ed. variorum..., Paris, 1858, p. 354, ch. 24, 4).

240. Platon, *Hippias Maior*, 301 b; v. nota 38, vol. I, pp. 753-754. Această traducere o urmează îndeaproape pe aceea a lui A.N. Ghiliarov, *Trecere în revistă a lucrărilor de istorie a filozofiei grecești pe anii 1892-1896*, Kiev, 1896, p. 11. Mai puțin expresivă este traducerea lui M.S. Soloviov (*Operele lui Platon*, trad. de Vl. Soloviov ș.a., vol. II, Moscova, 1903, p. 132).

241. Pentru semasiologia cuvântului αἵρεσις și o colecție de citate corespondente, v.: H. Stefanus, *Thesaurus Graecae linguae*, post. ed. anglicam novi G.R.L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831, vol. I, col. 1025-1027: „αἵρεσις – *electio vel optio*, δοκιμασία, κρίσις; *conditio* (καλῇ αἱρέσει, *bonis conditionibus*); γνώμη, *animus, h.e. voluntas et propositum; de studio litterarum* (Ἑλληνικὴ αἵρεσις), *consilium, ration instituti, mores; studium; secta, dogma, quum de philosophis dicitur; opinio de aliquo dogmate firmatum*; școală filozofică; *dogma pravum de iis, quae ad christianorum religionem pertinent; dogma orthodoxae fidei non consonum*". Despre noțiunea de αἵρεσις, v. și: V.V. Bolotov, *Curs de istorie a Bisericii vechi*, ed. postumă sub red. lui A. Brialliantov, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 348-349, 163.

242. În articolul „Erezie" (*Enciclopedie de teologie ortodoxă*, sub red. lui A. Lopuhin, Petrograd, 1904, vol. 5, col. 489-490), autorul subliniază corect faptul că mai târziu cuvântul αἵρεσις capătă nuanța de izolare orgolioasă; dar este improbabil să reziste încercarea lui de a demonstra că nuanța respectivă s-a subînțeles întotdeauna printre semnificațiile cuvântului. *Cf.*: Herzog's *Real-Encykl.*, Bd. 5, 2-te Aufl.

243. A. Belîi, *Simbolismul*, Moscova, 1910, p. 30. Dacă înțelegem cuvântul „a înțelege" în sensul său rațional de supunere față de inteligibil, față de legile rațiunii, atunci Dumnezeu este ceva cu totul de neînțeles. „Toate noțiunile noastre de Dumnezeu nu sunt decât idoli interziși de Decalog" (Grigorie de Nyssa, *Cuvântul al VII-lea* ; P.G. XLIV, 729 B; trad. rusă, partea a II-a, p. 331). „Cine, văzând pe Dumnezeu, a înțeles ceea ce a văzut, înseamnă că acela nu pe El L-a văzut" (*id.*, *Despre viața lui Moise*; P.G. XLIV, 377 B; trad. rusă, partea I, p. 317). „Un cuvânt despre Dumnezeu este cu atât mai desăvârșit cu cât este mai de neînțeles" (Grigorie Teologul, *Cuvânt teologic*, II, 21; P.G. XXXVI, 53 B; trad. rusă, partea a III-a, p. 29). Etc.

244. La alcătuirea tabelului, am utilizat în parte lucrările: F.V. Farrar, *Viața și opera Sf. Ap. Pavel*, trad. după ed. 19 engl. de A.I. Lopuhin, Sankt-Petersburg, 1887, anexa XX, pp. 451-459. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, Lausanne, 1893, p. 514. – Iată câteva fragmente luate la întâmplare din *Molitvelnic*, în care se vede destul de clar compoziția antinomică: „...în unire neamestecată întrupat" (*Troparul duminical*, glas 4); „Bucură-te ceea ce ai unit fecioria și nașterea" (*Acatistul Maicii Domnului*); „Străină este maicilor fecioria, străină este fecioarelor nașterea: în Tine, Născătoare de Dumnezeu, amândouă s-au înfăptuit" (*Canonul Nașterii Maicii Domnului*, irmosul 9); „Dobândind prin smerenie cele înalte și prin sărăcie, pe cele bogate" (*Troparul Sf. Nicolae, făcătorul de minuni*). Cei mai profunzi văzători de taine au fost înclinați să-și coloreze antitetic spusele. Astfel, la cei trei Teologi citim: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh, și Aceşti trei Una sunt" (*I Ioan* 5, 7). „Dumnezeu se împarte, ca să zicem așa, în mod nedespărțit și se unește în mod despărțit: fiindcă unul este în trei și unul sunt trei" (Grigorie Teologul, *Opere*, *op. cit.*, partea a III-a, p. 215); „Cele trei persoane ale Divinității sunt un singur Dumnezeu care se împarte nedespărțit prin ipostasuri și se unește neamestecat prin unicitatea firii unice, este pe de-a-ntregul unul în cele trei ipostasuri și pe de-a-ntregul întreit în unimea cea întreită" (Simeon Noul Teolog, *Cuvântări*, fasc. II, p. 104).

VIII. Scrisoare a VII-a: *Păcatul*

245. Prin Ὧραι, Cugny (*De Prodico Ceio*, Paris, 1857) înțelege diferite „vârste", ceea ce, după părerea lui Gomperz (v. nota 227 *supra*, p. 476, nota de la p. 365), „este destul de probabil". Dar dacă așa stau lucrurile, atunci Prodicos asimilează neîndoielnic viața omului cu ciclul anual, căci ὧραι semnifică propriu-zis anotimpurile anului. Această analogie era un motiv foarte răspândit în Antichitate.

246. Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, II, 1, 21-34 (*Opere*, trad. de G. Iancevețki, Kiev, 1876-1877, ed. a 2-a, pp. 38 *sq.*). Despre faptul că Xenofon o repovestește și chiar din memorie, v. *ib.*, II, 1, 34.

247. Tema celor „două căi", mai ales în arta plastică și anume în ornamentația vaselor, este studiată de F.G. Welcker, *Hercule entre la Vertu et la Volupté* (trad. d'allemand, Extrait des Annales de l'Inst. Archéol., t. 4, pp. 379 *sq.*, cu reproducerea a două imagini de acest tip).

248. Există mai multe traduceri în limba rusă. Una îi aparține lui K.D. Popov (Analele Academiei Teologice din Kiev, 1884, vol. 3, pp. 347-348; publicată și în *Mediatorul*, N° LXX, ed. a 2-a, Moscova, 1906); alta este semnată de preotul Soloviov (*Lecturile Amatorilor de Antichități*, 1886, ian.-oct.); încă o versiune, proastă și tendențioasă, îi aparține contelui L.N. Tolstoi (*Mediatorul*, N° 588, 1906). Cea mai bună ediție rusă a textului *Învățăturii*, cu traducerea introducerii, a notelor explicative, a textelor paralele și a bibliografiei, îi aparține lui A. Karașev, *Despre un monument recent descoperit: Învățătura celor doisprezece Apostoli*, Moscova, 1896.

249. Drept variante ale *Învățăturii celor doisprezece Apostoli* pot fi evident considerate: 1) fragmentul latin *Doctrina apostolorum*; 2) *Epistola lui Barnaba*, cap. 4, 18-20, XIX, XX; 3) *Canoanele bisericești*, cap. 1-8; 4) *Constituțiile Apostolice*, cartea a VII-a, cap. 1-32; 5) Câteva pasaje din Herma, Clement Alexandrinul, din *Oracolele sibilinice*, din Pseudo-Ciprian și din Lactanțiu. Textele cele mai importante și schemele ipotetice ale raporturilor lor istorice se găsesc în cartea lui Karașev (v. nota 248 *supra*), pp. 31-33 și XCV-XCVI.

250. „Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν" (I, 1). Această frază, cu mici variații, se repetă în monumentele mai sus menționate; v. în special: *Doctr. Apost.*, I; *Ep. lui Barnaba*, 18, 1, 2; *Canoanele bisericești*, 4, 1; *Constituțiile Apostolice* III, 12 etc. (Karașev, *op. cit.*, pp. XIV, IV, XLVIII-XLIX, LII-LIII, LVIII-LIX). După această indicare generală a dualității căii, toate textele menționate dau cam același catalog al virtuților și viciilor.

251. Despre pronunția, sensul, originea etc. ale tetragramei יהוה (YHWH), vezi disertația foarte consistentă a arhimandritului (actual episcop al Astrahanului) Teofan, *Tetragrama sau numele divin* יהוה *din Vechiul Testament*, Sankt-Petersburg, 1906 (cu o bibliografie a problemei la pp. IV-VII). Mulți martori autorizați vorbesc despre irealitatea răului. Astfel: „Sufletul, având conștiința libertății sale, vede în sine facultatea de a utiliza membrele trupului și pentru una și pentru alta, pentru ceea ce este și pentru ceea ce nu este. Ceea ce este e bun, dar ceea ce nu este e rău. Și eu numesc bun ceea ce este pentru că are pentru sine *modele* în Dumnezeu care este; numesc rău ceea ce nu este pentru că-i produs de cugetarea omenească" (Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, IV). În afara, ἔξω, firii dumnezeiești „astăzi nu există decât viciu, ἡ κακία, care, deși e foarte ciudat, își are existența în neexistență, deoarece originea viciului nu este altceva decât privarea de ceea ce este; în sens propriu, existentul este esență, ἥτις... ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει οὐ γὰρ ἄλλη οὖν ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι, πάντως ἐστιν" (Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*; P.G. XLVI, 93 B); „Nimic nu poate rămâne în existență fără a rămâne în ceea ce este; iar ceea ce este propriu-zis și primordial este firea divină, despre care trebuie cu necesitate să credem că în toate ființele este însăși rămânerea lor" (Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, XXXII, 6; P.G. XLV, 80 D; trad. rusă, partea a IV-a, p. 82); „Iar dacă există în om sau în demon (căci în natură noi nu cunoaștem răul în mod direct) vreun rău, adică vreun păcat, care este potrivnic voinței lui Dumnezeu, apoi acest rău provine sau de la om, sau de la diavol" (*Enciclica patriarhilor orientali*, cap. IV); „Păcatul nu are existență prin sine însuși, de aceea nu se poate spune că există" (Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, partea a III-a, răspuns la întrebarea 16); „Iar răul să-l consideri chiar păcatul, deoarece nici un rău nu este propriu în lume decât păcatului, care este o încălcare a legii și voinței lui Dumnezeu. Iar celelalte lucruri prin care Dumnezeu ne pedepsește pentru păcatele noastre, ca molimele, războaiele, infirmitățile și asemenea altele se numesc rele în raport cu noi, deoarece nouă ne aduc dureri și suferință, care ne servesc pentru îndreptare; dar în raport cu Dumnezeu nu sunt rele, deoarece au putere benefică: pedepsindu-ne prin ele, suntem învățați spre bine" (*ib.*, răspuns la întrebarea 26).

252. Catavasia din Duminica Fiului risipitor, irmosul cântării a treia.

253. În *Dialogus Miraculorum* al lui Cesar de Heisterbach se află o remarcabilă povestire despre „o vrăjitoare pe care o purtau demonii", povestire care arată în mod simbolic că raporturile cu diavolul sunt ceva împotriva firii. „În Haselt, oraș din eparhia Utrecht, o femeie netrebnică, urcându-se într-o zi pe un butoi și sărind de pe el cu spatele înainte, a vorbit așa: «Eu sar acum de sub puterea lui Dumnezeu sub puterea satanei». Diavolul a înșfăcat-o degrabă, a ridicat-o în aer și, în văzul mai multora din oraș și din suburbii, purtând-o pe deasupra codrilor, a dus-o undeva de unde nu s-a mai întors nici până în ziua de astăzi" (N. Speranski, *Vrăjitoarele și vrăjitoria*, Moscova, 1906, p. 96).

E semnificativ sensul acestei sărituri-sacrilegiu: „Toţi sar înainte, aceasta fiind ordinea firii aşezată de Dumnezeu, cugeta probabil femeia cea netrebnică. Ei bine, eu am să încalc firea şi am să sar îndărăt împotriva firii şi deci împotriva lui Dumnezeu, adică diavoleşte, şi prin asta mă voi da satanei". Femeia a vrut să-i facă diavolului pe plac şi să se lepede de Dumnezeu şi a izbutit: pentru toţi trei, conform legendei, acest simbol simplu s-a dovedit a fi suficient.

Din lucrările cu caracter mai documentat care descriu sabatul vrăjitoarelor şi liturghia neagră, citez: Bourneville et Teinturier, *Le Sabbat des sorciers* (Bibl. diabol.). – L. Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, 2ᵉ ed., t. 1, Paris, 1886, introducerea. – N. Speranski, *Vrăjitoarele şi vrăjitoria, schiţă de istorie a Bisericii şi a şcolii din Europa Occidentală*, Moscova, 1906. – H. Charles Lee, *Istoria inchiziţiei din Evul Mediu*, trad. din franceză de A.V. Başkirov, sub red. lui S.G. Lozinschi, vol. II, Sankt-Petersburg, 1912, cap. XVI, XVIII, pp. 417-528. – J. v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, Bd. 3, 1840; Bd. 4, 1842. – J.A. Llorente, *Histoire critique de l'inquisition d'Espagne...*, trad. din spaniolă după manuscris şi sub directa îndrumare a autorului de A. Pellier, 4 tt., Paris, 1817-1818. Don Juan Antonio Llorente, canonicul primat al Bisericii din Toledo şi secretarul Inchiziţiei din Madrid, după ce a studiat arhivele, a scos la lumină *Istoria*, mai întâi în limba franceză, apoi, în 1822, în spaniolă (Lee, *op. cit.*, t. 1, p. VIII). În vol. 3, cap. 37, art. 8, pp. 431-461, se descrie cunoscutul proces din Logrono de la începutul secolului al XVII-lea. Conform spuselor unui scriitor, „cea mai completă şi mai colorată din descrierile sabatului", făcută tocmai pe baza acestui proces, se află în cartea lui Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, ch. VI. – M.A. Orlov, *Istoria contactelor dintre om şi diavol*, Sankt-Petersburg, 1904. – J. Bois, *Les petites religions de Paris*, Paris, 1894. – *Idem*, *Le satanisme et la magie*. – *Idem*, *Le monde invisible* (trad. rusă, 1912). – Mgr. Léon Meurin, S.J. Archevêque de Port-Louis, *La Franc-Maçonnerie, synagogue de Satan*, Paris, 1893. – Domenico Margiotta, *La Palladisme, culte de Satan-Lucifer, dans les Triangles maçonniques*, Grenoble, 1895. – Lehman, *Istoria ilustrată a superstiţiilor şi vrăjitoriei din Antichitate până în zilele noastre*, trad. din germ. sub red. lui V.N. Lind după ediţia lui Petersen, Moscova, 1900, pp. 101-128. În pofida obiectivităţii ei aparente, această carte este foarte tendenţioasă în sens pozitivist şi trebuie consultată cu mare prudenţă. V. recenzia ei, făcută de Cistiakov, în *Rebus*, 1900-1902. – G. Freimark, *Ocultism şi sexualitate*, trad. din germ. de S. Press (traducerea este foarte neglijentă şi plină de greşeli grosolane). Despre vrăjitorie, v. pp. 263-314. – Cognard, *Une sorcière au XVIIIᵉ siècle: Marie-Anne de la Ville* (v. şi *Curierul literaturii străine*, 1899, ian.-mai). – Kiesewetter, *Gesch. d. Occultismus*, Bd. II: *Die Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 1909. – G.H. Berndt, *Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 2 Bde. – Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art* (recenzie în *Rev. Philos.*, 1887, 5). – Bodin, *Démonomanie des sorciers*, 1881. – Abominabilele ritualuri-sacrilegii ale sabatului şi „liturghia neagră", provenită din ele, au fost reprezentate de numeroase ori în beletristică; în majoritatea cazurilor, scriitorii s-au bazat pe studierea atentă a surselor, aşa că descrierile lor sunt cel mai ades veridice şi din punctul de vedere al faptelor, nu doar artistic. Citez: D.S. Merejkovski, *Zeii înviaţi (Leonardo da Vinci)*, Sankt-Petersburg, 1902. – St. Pşibîşevski, *Sinagoga satanei (Opere*; există şi o ediţie separată, în *Biblioteca Universitară*, N° 254). – Huysmans, *Là-bas* (există două traduceri ruse, dintre care una, lacunară, este publicată de Editura Probleme Contemporane, în *Operele complete* ale lui Huysmans; cealaltă, mai completă, a apărut în suplimentul revistei *Curierul literaturii străine*).

254. Fr. Blass, *Gram. d. Neu.-Testamentl. Griechisch.*, Göttingen, 1896, SS. 143 ff.

255. *Ib.*, S. 153 (cu trimitere la Wiener, *Gram.*, I, § 18, 7).

256. *Ib.*

257. Platon, *Lisis*, 214 d e (v. nota 36 *supra*).

258. Platon, *Banchetul*, 189 d – 193 d, cap. XIV-XVI (v. nota 36 *supra*).

259. *Ib.*, 190 d.

260. F. Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, Paris, 1866, pp. 51, 59.

261. *Thora*, trad. literală de L.I. Mandelstam, ed. a 3-a, Berlin, 5632/1872. – „Dieu donc créa l'homme à son image; il *le* créa à l'image de Dieu; il *les* créa mâle et femelle" (*Bible*, version de J.F. Osterwald, nouv. éd., Paris-Bruxelles, 1900). Fireşte, ar fi o naivitate să ne imaginăm androginismul iniţial al fiinţei umane sub forma unei alipiri siameze de gemeni sau altcumva din punct de vedere anatomic şi exterior. Este vorba tocmai de separarea femeii din fiinţă, din persoana primului om. Neîndoielnic este şi că, ontologic şi psihologic, cu el, în timpul somnului său misterios sau al extazului, conform unor interpretări, s-a produs o schimbare bruscă şi că simţirea lui, *după* crearea femeii din coasta lui, nu putea rămâne identică simţirii de *dinaintea* acestei creări. „*Coastă* sau *os*, observă arhiep. Inochentie, aici nu este ceva simplu; ea trebuie să reprezinte o întreagă jumătate a fiinţei, care s-a separat de Adam în timpul somnului. Moise nu spune cum s-a întâmplat acest lucru, care este o taină; e clar doar că mai întâi trebuia să se formeze un organism comun, care apoi s-a divizat în două genuri, în bărbat şi femeie" (Arhiep. Inochentie, *Despre om*, p. 78; v. nota 126 *supra*).

262. Acest termen era foarte răspândit în lumea antică şi a fost utilizat în diferite sensuri de Diodor, autor al *Theologum Arith.*, Plutarh, Irineu de Lyon, Athenagoras, Hippolit etc.

263. De exemplu, Pordage, Antoinette Bourignon (sec. al XVII-lea) şi alţii. Conform Talmudului, Dumnezeu l-a creat pe primul om sub formă de androgin, cu două capete şi cu coadă (D.P. Şestakov, *Cercetări în domeniul basmelor populare greceşti despre sfinţi*, Varşovia, 1910, p. 237 şi nota 7). *Sanchoniathon* la Eusebiu (*Preparaţii evanghelice*, 21) etc.

264. Boris Sidis, *Psihologia sugestiei*, trad. din engl. de M. Kolokolov, Sankt-Petersburg, 1902, partea I, XXV, pp. 281, 283, 292, 314. – P. Janet, *Nevrozele*, trad. din fr. de S.S. Vermel, Moscova, 1911, partea a II-a, cap. III, § 5, pp. 274-275. De aceeaşi părere sunt şi Breyer, Freud, Morton, Price (v. nota 77 *supra*).

265. „Cei care trăiesc psihic şi de aceea sunt numiţi psihici sunt nişte descreieraţi loviţi de slăbănogire" (Nichita Stithatul, *A doua sută de capitole naturale şi psihologice despre curăţirea minţii*, 6; *Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, vol. V, p. 112). Chiar şi din punctul de vedere al unui psihiatru, sfinţii sunt persoane tipic sănătoase. Dimpotrivă, tulburarea vieţii psihice, în cazul unei relativ bune conservări a proceselor intelectuale, se manifestă în primul rând prin dereglarea sau chiar distrugerea domeniului *moral*; după dr. Cij, această descompunere morală ajunge până la „o uluitoare incapacitate de a înţelege binele şi răul", până la „absenţa din suflet a legii morale" (V. Cij, *Psihologia sfinţilor noştri*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1906, cartea a IV-a /84/, sept.-oct. şi cartea a V-a /85/, nov.-dec. – *Idem*, *Moralitatea bolnavilor psihici*, *ib.*, cartea a VII-a, 1891, pp. 122-148). La afirmarea cea mai hotărâtă a sănătăţii sfinţilor ajunge şi J. Pachen, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, 1911 (recenzie în *Ann. de Phil. chrét.*, 84-e an., 4-e sér., t. 15, N° 2, 1912, nov., pp. 192-193). V. şi: M.V. Lodîjenski, *Lumina nevăzută*, Sankt-Petersburg, 1912. – Dr. S. Apraksin, *Ascetismul şi monahismul. Fundamentele lor evanghelice, biologice şi psihologice. Încercare de popularizare a concepţiilor patristice*, Kiev, 1907. V. nota 480 *infra*.

266. *Confesiunea.*

267. Aproape în fiecare operă, mai ales în *Fraţii Karamazov*.

268. A.L. Volînski, *Leonardo da Vinci* (*Curierul Nordului*, 1897-1898; ed. întâi, Marks, Sankt-Petersburg, 1900; ed. a 2-a, Kiev, 1909). V. mai ales partea a III-a: *Arta demonică*. Freud insistă şi mai clar asupra ideii că sufletul lui Leonardo da Vinci era pervertit radical şi în arta lui vede „sublimarea" instinctului sexual, care nu şi-a găsit căi normale de evacuare şi i-a otrăvit viaţa (*Leonardo da Vinci*, Moscova, 1912).

269. „Când sentimentele intelectuale se menţin în suflet în ordinea lor naturală şi când intelectul înaintează fără să se rătăcească în înţelegerea făpturilor, explicându-şi raţional fiinţa şi mişcările lor, atunci sufletul vede în ordine naturală şi lucrurile, şi

persoanele, şi orice fire a corpurilor materiale... Dar când forţele lui nu acţionează conform naturii lor, ridicându-se una împotriva celeilalte, atunci sufletul nu vede toate acestea cum sunt ele prin natura lor: prin frumuseţea lor firească, acestea nu mai înalţă sufletul către cunoaşterea Creatorului ci, din cauza stării lui pătimaşe, îl aruncă în adâncul pierzaniei" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, 52, p. 95). Merită atenţie faptul că înseşi expresiile „demenţă", „ieşire din sine", „sminteală" arată că este vorba de o descompunere a persoanei; ceva, adică o parte a persoanei „îşi iese din minţi", „îşi pierde minţile", „îşi strică mintea", adică îi fracţionează integritatea, cu alte cuvinte, devine străină celeilalte părţi a ei. Dacă limba rusă reprezintă acest aspect psihologic şi metafizic sub forma unei dezintegrări spaţiale, limbile romanice utilizează în acelaşi scop o imagine dintr-un domeniu mai obişnuit pentru ele, cel al dreptului. În latină: *alienatio*, cu *mentis* subînţeles sau uneori numit în mod direct, ca de pildă la Pliniu: nebunie, dereglare psihică, *Geistesstörug*; *alienare*, iarăşi cu *mentis* subînţeles, ca de pildă la Titus Livius: *mentem alicujus*, „a scoate pe cineva din minţi". Expresiile franţuzeşti: *aliénation mentale, aliéner, aliéné* înseamnă, în limbajul propriu-zis juridic, privare, a priva pe cineva de un drept, de exemplu de dreptul la o proprietate. De aceea Ribot spune că în cazul unei modificări a personalităţii pe bază halucinatorie, „aproape întotdeauna totul se reduce la o *alienare* (în sens etimologic), adică la privarea de anumite stări ale conştiinţei, pe care eul încetează a le mai recunoaşte ca fiind ale sale, le plasează în afara sa şi cărora, în final, le atribuie o existenţă proprie, independentă de sine... Avem aici a face cu o expropriere sau *alienare* a personalităţii, pentru că precedenta a devenit pentru cea nouă *aliena*, străină şi, în consecinţă, individul nu-şi mai cunoaşte fosta viaţă sau, dacă cineva îi aduce aminte de ea, o contemplă obiectiv, ca pe ceva separat de sine". Astfel, o bolnavă din Salpêtrière nu-şi spunea altfel decât „cea care este persoana mea, *la personne de moi-même*" (Th. Ribot, *Maladiile personalităţii*, Sankt-Petersburg, 1886, cap. III, 2, p. 159; *cf.* p. 160; *ib.*, IV, 2, pp. 210-211).

O asemenea alienare, motivată de propria curiozitate sau de o forţă rea, poate fi atinsă mai mult sau mai puţin premeditat. Totuşi, este foarte primejdioasă şi doar arareori nu duce la pieire (v., de exemplu, *ib.*, cap. III, 2, pp. 160-162). Nu este nevoie să explicăm detaliat că starea patologică, ce slăbeşte în general orice capacitate de acţiune, contribuie la introducerea unei forţe rele în partea izolată a eului. În alte cazuri, rolul acestei condiţii nefavorabile îl joacă tristeţea adâncă, nostalgia după un om plecat sau mort, dorinţa de a se întâmpla o minune etc., care slăbesc şi ele apărarea şi îndeamnă la experienţe riscante. Soţul decedat, care îşi vizitează noaptea văduva îndurerată; fiul sau fiica venind misterios la părinţi după o îndelungată despărţire; logodnicul care-i apare logodnicei sau invers; îngerul luminii coborând la ascetul care face exces de post şi e mândru din această pricină – toate aceste cazuri de vampirism şi de apariţii demonice, conform credinţelor populare şi tradiţiei bisericeşti, nu trec fără urme şi cel care se încrede în misteriosul oaspete sau îşi pierde minţile, sau moare din cauze necunoscute, sau se sinucide. Dar aici, pretutindeni, trebuie să distingem atât un aspect *obiectiv* (slăbirea întregului organism), cât şi unul *subiectiv* – hotărârea lăuntrică de fracţionare a sinelui, consimţământul la avansurile duşmanului, acceptarea necuratului din curiozitate, din mândrie sau din lipsă de smerenie faţă de voinţa lui Dumnezeu. Acest consimţământ se exprimă *ca răspuns* la apelul de pe lumea cealaltă, lansat către cel ispitit, în acceptarea, într-un fel sau altul, a dialogului. Necuratul este permis prin faptul că-i răspundem: „Da". Iată de ce poporul susţine cu insistenţă că nu trebuie să răspunzi niciodată la apelul misterios, care uneori ne cheamă pe nume undeva, într-un loc pustiu, mai ales în miezul nopţii sau la amiază, şi nu trebuie să întrebi: „Cine-i acolo?" când auzi un ciocănit tainic în uşă sau în fereastră. Însă, dacă trebuie să ne ferim chiar şi să stăm de vorbă cu o forţă care a apărut fără să fie chemată, atunci cu atât mai primejdios este să contribuim la apariţia ei prin proceduri de magie neagră, care, în esenţa lor, se reduc la crearea condiţiilor favorabile pentru apariţia forţei de pe lumea cealaltă şi, în particular, la slăbirea, la dezintegrarea persoanei, la provocarea unei stări hipnotice. De acest domeniu ţine şi psihologia maselor: mitingul politic nu este prea departe de bucătăria vrăjitoarei şi e de înţeles că în cadrul lui diavolii intră în participanţi. Sub formă simplificată şi semi-conştientă, aceste procedee magice sunt răspândite printre spiritişti, spiritualişti,

feluriţi pseudo-mistici etc. şi sunt utilizate de ei la şedinţele pe care le organizează, la „seratele de iubire" şi în ritualuri. Însă, aşa cum vrăjitorii poporului o sfârşesc rău, aşa se întâmplă şi cu toţi aceşti consumatori de narcoze. Despre spiritism ca otravă spirituală au vorbit mulţi autori, de exemplu: Dostoievski, *Jurnal de scriitor*. – Volkovici, *Spiritismul ca otravă a intelectului*. – J. Bois, *Le monde invizible* (este şi în trad. rusă). – Lapponi, *Hipnotismul şi spiritismul*. – Hume (pseudonim), *Cum să chemi duhurile* (*Spiritualistul*, 1906, pp. 7-8). – P. Ruskov, *Din domeniul riturilor spiritiste secrete*, ed. a 2-a, Moscova, 1889 (= *Peregrinul*, 1885, N° 12). – Egumenul Marcu, *Duhurile rele*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1902. – L. Levenfeld, *Somnambulismul şi spiritismul*, Moscova, 1913. – Pr. Ioan Dmitrevski, *Spiritismul*, Harkov, 1910 (= *Credinţă şi raţiune*, 1910). – Diacenko, *Din lumea misterului*. – Filaret, mitropolitul Moscovei ş.a. – Léon Denis, *Dans l'invisible. Spiritisme et médiumnité*, Paris, 1904, 3-me partie, pp. 379 *sq*. În ultimul timp, demascări importante a făcut celebrul Bîkov, care cândva a participat la ritualurile hlîştilor şi apoi a fost foarte activ în răspândirea spiritualismului. Au fost clar demonstrate falsitatea şi şarlatania care iau amploare, mai ales la mediumuri, pe terenul spiritsmului.

270. Rugăciunea a V-a de dimineaţă, a Sfântului Vasile cel Mare.

271. Janet (v. nota 264), partea a II-a, cap. IV, § 3, pp. 282-286, 289, 291, 307-309. – *Idem*, *Nevroze şi idei fixe*, trad. din fr. de M.P. Litvinov, Sankt-Petersburg, 1903. – Störring, *Psihopatologia aplicată în psihologie*, trad. de A.A. Grotius, Sankt-Petersburg, 1903, cu o bibliografie la pp. 281-305. – A. Binet, *Alterările personalităţii*, trad. sub. red. lui B.V. Tomasevski, 1894 (carte rară). – Ribot, *Maladiile memoriei*, Paris, 1894. – *Idem*, *Voinţa*, 1894. – N.O. Losski, *Principalele doctrine psihologice din punctul de vedere al voluntarismului*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1911. – I. Dejerin şi E. Hockler, *Manifestările funcţionale ale psihonevrozelor, tratamentul lor psihoterapeutic*, trad. de Vl. Serbski, Moscova, 1912. – N. Bogdanov, *Neurastenia şi bolile interne* (*Mesagerul Universităţii din Varşovia*, 1913, I şi ediţie separată). – P. Janet, *Automatismul psihic*, Moscova, 1913.

272. Tiutcev, *Poezii*, Moscova, 1899, p. 150.

273. Euripide, *Medeea*, actul III, cor, antistrofă.

274. Heraclit, *Fragmente*, 118, Edit. Musaghet (v. nota 228), p. 42. Citatul nu este exact.

275. *Cf.* „Toate să se facă cu cuviinţă şi după rânduială, πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω" (*I Corinteni* 14, 40). Acestei norme *sociale* a apostolului Pavel i se dă în text un sens *ontologic*. Aspectul ontologic, desigur, se află la baza tuturor celorlalte aspecte, inclusiv la baza aspectului social, căci fără ontologie nu există nici ceea ce nu poate fi decât *fenomen* al domeniului material. Prima parte a definiţiei date de noi *rânduielii* vizează celebra formulă a lordului Palmerston, care a spus că „murdăria este ceea ce nu este la locul său", şi aplicarea acestor cuvinte pentru curăţirea electrometrului la William Thomson, Lord Kelvin (W. Thomson, *Structura materiei*, trad. din engl. de B.P. Weinberg, Sankt-Petersburg, 1895, pp. 316-317). Se înţelege de la sine că însăşi această noţiune de „murdărie" este ontologizată în text. Personalitatea trebuie să fie pură, adică ne-murdară, adică nimic din ea nu trebuie să fie nelalocul său. „Practica virtuţii este restabilirea forţelor sufletului în nobleţea lor originară şi reunirea principalelor virtuţi în vederea activităţii care îi este proprie prin natură; iar aceasta nu intră în noi din afară, nu este ceva incident, ci ne este înnăscut de la facerea lumii şi prin asta intrăm noi în împărăţia cerurilor, care, după cuvântul Domnului, este în noi" (Nichita Stithatul, *Întâia sută de capete practice*, 72; *Filocalia*, p. 101). V. la Vl. Soloviov (*Prelegeri despre Dumnezeu-omenire*, IX, *Opere*, Sankt-Petersburg, vol. III, p. 122) o idee asemănătoare celei dezvoltate în text, şi anume ideea de lume păcătoasă „ca deplasament al unor elemente esenţiale care există substanţialmente în lumea divină".

276. Sensul rus al cuvântului lege (*zakon*) este ontologic şi nu juridic, fiind aproape echivalentul *ideii* platoniciene. Legea nu este normă de comportament, ci de existenţă, de aici devenind şi lege de comportament, acesta fiind o manifestare a fiinţei. „Acest tâmplar

face masa mai după lege (*po zakonnee*), mai solidă", mi-a spus o țărancă; mai după lege, adică mai corespunzător „ideii" de masă. *Prestuplenie* (delict, crimă) este *pre-stuplenie*, *trans*-gresare a ceva, trecere dincolo de o linie, de o limită; ea constă din depășirea normei existenței umane, care îi este proprie, la fel cum *pre-liubodeianie* (curvie) este un act (*deianie*) sexual dincolo de limita permisă. Permisă de ce? De lege (*zakon*). Legea este *za-kon*, adică hotar, capăt, limită. Este delimitarea naturală, adevărată a fenomenelor și, în afara acestei delimitări, fenomenul devine mergător „pe căile sale", rătăcitor, nu mai este divin, ci păcătos și corupt. Ideea de lume, *мiр*, este fundamentată pe noțiunea de concordanță a părților, de armonie, de unitate. Lumea, *мiр*, este un tot coerent, este *миp**, pace a ființelor, lucrurilor și fenomenelor conținute în ea. Pe deasupra, înseși cuvintele *мiр* și *миp* sunt identice etimologic; distincția lor ortografică este târzie și convențională (*cf.* Sreznevski, *Materiale pentru dicționarul limbii ruse vechi*, Sankt-Petersburg, 1890, vol. II, col. 147-153). În noțiunea de lume, *мiр*, limba rusă subliniază aspectul de coerență, de concordanță. Așa e și în limba greacă. Diferența e că poporul rus vede această ordonare în unitatea *morală* a universului, înțeles prin analogie cu societatea umană, ca lume-societate, iar poporul grec – în organizarea ei estetică, universul fiind perceput ca o operă de artă perfectă. Într-adevăr, cuvântul grecesc *κόσμος* provine dintr-o rădăcină care a dat pe de altă parte verbul *κοσμέω*, „ornez", care a ajuns în cuvinte precum „cosmetic", „cosmetică" etc. Κόσμος înseamnă, propriu-zis, ornament, operă de artă etc. La fel, latinescul *mundus*, lume, care a generat în franceză *le monde*, lume, univers, înseamnă propriu-zis ornare. Acest lucru se poate vedea din faptul că, utilizată cu particula negatică, aceeași rădăcină înseamnă *murdărie* etc., adică noțiuni direct opuse principiului de perfecțiune estetică: *immodices, immodicité, immonde, émonder* (*cf.* Lajard [v. nota 260], pp. 38, 43, nota 1).

277. Marele canon al lui Andrei Criteanul, cântarea a 4-a, troparul 7.

278. Curtius (v. nota 13), N° 282, W. *id.* (Aufl. 2, S. 217; Aufl. 3, S. 227; Aufl. 4, S. 241). – Cremer (v. nota 18), S. 80. – Benzeler (v. nota 38), p. 10. – W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon d. griech. und röm. Mythologie*, Leipzig, 1884-1890, Bd. I, col. 1778, art. „Hades"; *ib.*, col. 1779, sunt alte etimologii, false. – „Și mi se pare că prin denumirea de iad, τοῦ ἅδου, în care, după cum se spune, se află sufletele, și la păgâni și în Sfânta Scriptură nu se desemnează decât strămutarea în obscur și invizibil, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν (în alte manuscrise: μεταχώσιν)", spune Grigorie de Nyssa prin gura Macrinei (*Despre suflet și înviere*; P.G. XLVI, 68 B).

279. Platon, *Gorgias*, 495 b.

280. Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, 79: 382 F.

281. Homer, *Odiseea*, XI, 155. Aceste reprezentări despre starea păcătoasă au, fără îndoială, o anumită legătură cu suportarea unor nevroze. În cea pe care dr. Krisbaher a numit-o „nevropatie cerebro-cardiacă, *la névropathie cérébro-cardiaque*", bolnavilor li se pare că „sunt rupți de întreaga lume"; corpul lor parcă ar fi înconjurat de un mediu izolator, care se interpune între ei și lumea exterioară. „Împrejurul meu, spune unul dintre ei, parcă s-a răspândit o *atmosferă obscură*. Totuși, vedeam bine că mă înconjura o zi senină. Cuvântul «obscur» nu redă exact ideea mea. Pentru asta ar trebui să folosesc cuvântul german *dumf*, care mai semnifică și ceva greoi, dens, tulbure, stins. Această senzație nu era numai vizuală, ci și *cutanată*. Atmosfera *dumf* mă înconjura din toate părțile; o vedeam, o simțeam, era un fel de strat, un fel de *rău conducător* care *mă izola de lumea exterioară*. Nu pot spune cât era de profundă această senzație. Mi se părea că sunt transportat undeva foarte departe de lumea de aici; și mașinal, rosteam cu voce tare următoarele cuvinte: «Sunt undeva departe, foarte departe». Totuși, știam foarte bine că nu fusesem transportat nicăieri și îmi aminteam excelent tot ce se întâmplase cu mine. Dar între momentul care a precedat criza mea și cel care a urmat după criză a existat un

* Noua ortografie rusă a făcut să dispară diferența grafică dintre cuvintele *мiр*, lume, și *миp*, pace, ambele fiind redate în forma a doua (n.t).

interval infinit de lung; a exista o distanță ca de la pământ la cer" (Ribot, *Maladiile personalității*, trad. din fr., Sankt-Petersburg, ed. de A.E. Riabcenko, 1886, cap. III, 1, pp. 149-150. Ribot a împrumutat, probabil, această comunicare remarcabilă din cartea lui Krisbaher, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, Paris, 1873). Vedem aici o trăire embrionară a *beznei*, a *izolării* și *îndepărtării* de realitate, și rămânerea „în afară", în infinitul rău în care se întinde momentul de agonie spirituală.

282. D.S. Merejkovski, *Gogol și diavolul*. – *Idem*, *Hristos și Antihrist în literatura rusă*. – *Idem*, *Ham care va să vină*. – S.I. Voinov (ierom. Serapion), *Creștinismul și cultura*, Moscova, 1911. – Dostoievski ș.a.

283. Scriitorul care a exprimat cel mai clar, ca *prostie*, acest sentiment al vieții este G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*; *La Tentation de Saint Antoine*. Saltikov-Șcedrin, care a împroșcat mereu realitatea cu salivă veninoasă și cretinizantă, murdară și trivializatoare, poate fi și el citat, cu diferența că, față de Flaubert, este prea puțin artist, dar bombănește și este înrăit. Însă tâmpirea lumii, vieții, istoriei ca *metodă* de luptă contra lui Dumnezeu este atât de răspândită, încât nu știi la care nume să te oprești. Evoluționismul, istorismul, mecanicismul etc. nu sunt decât cazuri particulare ale metodei generale de abrutizare, vulgarizare și cretinizare a existenței. Dintre lucrările tâmpite despre tâmpenie cităm: L. Levelfeld, *Despre prostie*, Odessa, 1912. – Tokarski, *Despre prostie*, în *Probleme de filozofie și psihologie*, 1896, nov.-dec. (în parte).

284. Fr. Paulsen, *Mefistofeles* (Schopenhauer, Hamlet, Mefisto.), trad. de Zelinskaia, Kiev, 1902. Scurt, dar apăsat, Biserica exprimă aceeași idee în cuvintele: „Iadul care își râde de toate" (Vinerea Mare, seara, stihira a 2-a).

285. Goreaev (v. nota 7), p. 82.

286. *Ib.* – I.I. Sreznevski, *op. cit.* (v. n. 275), t. I, col. 603-605: „păcat" și derivatele, cu numeroase exemple.

287. A. Döring, *Gesch. d. griech. Philos.*, Leipzig, 1903, Bd. I, S. 391. *Cf.* Xenofon, *Memorii*, I, 1, 16 și IV, 3, 1. – *Țelomudrie* (neprihănire) este „înțelepciunea deplină (*polnaia mudrost'*), atât intelectuală, cât și morală" (N.F. Fedorov, *Problema fraternității*, partea a IV-a, în *Filozofia cauzei comune*, sub red. lui V.A. Kojevnikov și N.P. Peterson, Vernîi, 1906, vol. I, pp. 314-315; la pp. 314-318, v. numeroase idei instructive despre neprihănire și sensul ei cosmic).

288. Viaceslav Ivanov, *Prin stele*, Sankt-Petersburg, 1909, p. 363.

289. În pofida acestei accepțiuni comune a rușinii, curentele gnostice, maniheiste, în parte neoplatoniciene etc. încearcă să vadă în rușine conștiința inutilității unei funcții sau alteia, a unui organ sau altuia. Ne rușinăm, gândesc adepții acestor orientări, de ceea ce e mai prejos de demnitatea umană. Aceste două sentimente, care tot timpul au fost puse în opoziție, se confruntă recent în concepțiile despre viață a lui V.V. Rozanov (v. mai ales *În lumea imprecisului și indecisului* și *Problema familiei în Rusia*, vol. I, pp. 169 *sq.*) și a lui Vl.S. Soloviov (v. mai ales *Îndreptățirea binelui*). Nu ne rușinăm câtuși de puțin, cam așa judecă Rozanov, de existența unui organ sau a unei funcții, ci de activitatea și manifestarea lor în afara cadrului și limitelor, care alcătuiesc *legea* (*zakon*) organului sau funcției respective. Așa cum e firesc ca rădăcinile unei plante să se afle în întunericul pământului, iar florile, în strălucirea zilei, și pentru unele organe e firesc să fie ascunse, pentru altele, să fie la vedere, dar de aici nu se poate trage nici o concluzie privitoare la inconveniența funcției lor sau la infamia organelor înseși. Fără îndoială că foarte frecvent oamenii nu se rușinează de ce au rău, ci de ce au bun, de exemplu de gândurile lor bune. Modestia, timiditatea, firea taciturnă, profunzimea vieții lăuntrice, pe toate acestea rușinea le apără, nelăsând să fie întoarse pe dos, denudate. Această semnificație a rușinii este indicată în însăși rădăcina cuvântului. Neîndoielnic, cuvântul rus *stîd* (rușine) are aceeași rădăcină ca și *stî(d)-nu-t'*, *stî-t'*, *pro-stî-vat'* (a răci, în sens fizic) și *stud*, *studit'*, *prostuda* (răceală, în sens medical) etc. (v. Goreaev, *op. cit.*, nota 7, p. 351), adică rușinea (*stîd*)

este sentimentul de frig sufletesc, provocat de denudarea a ceea ce trebuie să fie acoperit şi ascuns. Dacă ne dezbrăcăm de haine, atunci şi starea corporală şi cea sufletească vor cere acoperirea goliciunii: trupului îi va fi frig (*studno*), iar sufletului, ruşine (*stidno*). Dar nici starea trupului, nici a sufletului nu conţin nici cea mai mică indicaţie că trupul ar fi inutil, că natura sa este infamă, animalică, aşa cum au repetat mereu ereticii care au dispreţuit trupul; în problema adusă în discuţie, nici Vl. Soloviov nu rămâne în urma ereticilor. Dimpotrivă, tocmai pentru că trupul este sfânt, nu-l putem trata cum ne taie capul, trebuie să respectăm legile propriei lui existenţe; sentimentul acestei sfinţenii se află la baza ruşinii. Aceeaşi idee ne-o dezvăluie etimonul acestei noţiuni în alte limbi. În *greacă*, αἴδομαι (din *αἰσδ-ομαι), eu sunt timid, sfios, mi-e ruşine, αἰδώς, ruşine, αἴδιμος, ruşinos, au aceeaşi rădăcină cu cuvântul *gotic*: *aistan*, a cinsti, a arăta respect, *latin*: *aestumare*, a aprecia, *sanscrit*: *ide*, implor, stimez. O sursă şi mai profundă este rădăcina sanscrită *yaj*, a aduce jertfă, care produce grecescul ἅγιος. Cuvântul din germana veche de sus, derivat de aici, *era*, onoare, ombrianul *erus*, oscul *aisusis*, *sacrificiis*, la fel ca şi grecescul αἰδοῖος, respectuos şi respectabil (Boisacq, *op. cit.* [v. nota 13], cartea I, p. 22; Prellwitz, *op. cit.* [v. nota 13], p. 17) arată clar că în noţiunea *grecească* de ruşine nu era câtuşi de puţin un semn al reprobabilului, ci un fior religios faţă de anumite manifestări şi organe sacre şi, poate, tabuizate. Iată de ce grecescul τὰ αἰδοῖα, ca şi latinescul *verenda, orum* sau ca rusescul „părţi ruşinoase", nu semnifică organe reprobabile, infame, ruşinoase, ci dimpotrivă, organe care au forţa misterioasă de a crea viaţa, inconjurate de un tainic zid al veneraţiei, recunoştinţei şi spaimei, într-un cuvânt, organe pe care nu le putem neglija şi dispreţui. Ca tot ce este special, ele trebuie să se afle *în afara* contactului cu ordinarul. Ruşinea este forţa care protejează organele mistice ale corpului omenesc de invazia, în sfera lor, a luminii diurne, care nu este la locul ei acolo. Aceasta este opinia populară.

290. Iată câteva exemple de imagini ale Satanei cu a doua faţă în burtă sau chiar mai jos: 1) *Manuscrisul lui Filaret Ikonnik*, stareţ la Solovki, sec. al XVI-lea, miniatura nr. 16, figura din stânga, Biblioteca Academiei Teologice din Kazan (nr. nou 158). Este reprodusă în F. Buslaev, *Codicele figurilor Apocalipselor ilustrate după manuscrisele ruse din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea*, Sankt-Petersburg, 1884, N° 101; 2) *ib.*, miniatura 63, figura din stânga, reprod. *ib.*, N° 9; 3) *Modelul de la Ciudov*, 1638, miniatura 63, figura din stânga, reprod. *ib.*, N° 117; 4) Manuscrisul Academiei Teologice din Moscova, N° 14, sec. al XVIII-lea, miniatura 64, figura din dreapta, jos, cu limba scoasă; reprod. *ib.*, N° 173; 5) Manuscrisul Muzeului Public din Moscova, N° 3, sec. al XVIII-lea, miniatura 65, diavolul cu chip de femeie şi cu păr, reprod. *ib.*, N° 211 a; 6) Manuscrisul francez al Bibliotecii Imperiale, N° 670, *Hist. du St. Graal*, sec. al XV-lea, imaginea *Trinitatea răului absolut*, reprod. în Didron, *Hist. de Dieu*, 1843, p. 521, fig. 135 = N.I. Troiţki, *Triunitatea divinităţii*, ed. a 2-a, Tula, 1909, p. 75, fig. 58.

291. J.A. Nau, *Dublul (Puterea duşmană)*, trad. din fr., Sankt-Petersburg, 1904. – V.P. Sventiţki, *Antihristul. Însemnările unui om ciudat*, Sankt-Petersburg, 1908. – Valeri Briusov, *Îngerul de foc*, Moscova.

292. Dal, *op. cit.* (v. nota 8), vol. IV, col. 772.

293. *Ib.*

294. *Ib.*, vol. III, col. 1635.

295. Conform unei expresii populare, diavolul este numit „puterea spurcată", deci o putere care provoacă greaţa, voma (Dal, *op. cit.*, vol. IV, col. 816). Această denumire populară cuprinde însăşi esenţa impresiei produse de necuratul: nu este atât spaimă şi groază, cât o greaţă profundă, inexprimabilă şi inimaginabilă. Orice contact cu fenomenele de magie, chiar cu teoriile şi cărţile de ocultism şi de alte asemenea orientări ale gândirii lasă inevitabil în suflet un fel de „murdărie", un sentiment de impuritate, dezgust, scârbă, repulsie şi senzaţia de vomă. Există o relaţie profundă, deşi inexplicabilă, între senzaţia organică de greaţă şi ceea ce lasă în urmă domeniul interzis al cunoaşterii negre. La aceasta se referă şi mărturiile vechilor exorcişti, că „les démons sont *puants*", demonii sunt „împuţiţi", deci provoacă greaţa. Poate că şi greaţa fizică şi greaţa diavolească îşi au originea într-o iritare nefirească a aceloraşi centri simpatetici ai sistemului nervos? Poate că, în magie, ne lovim de un *excessus a plexu solari*, cum este şi desfrâul? E dificil de spus, în această privinţă, ceva decisiv, dar, fără îndoială, există o oarecare corelaţie între percepţia impurului, curvie, greaţă şi duhoare (v. Freimark, *op. cit.*, v. nota 253. – P. Florenski, *Despre superstiţie şi miracol*, în *Calea nouă*, 1903, N° 8, pp. 120 *sq.*). Şi oricare ar fi baza psihologică a acestei greţe, ea este întru totul de înţeles din punct de vedere metafizic. Diavolul şi tot ce se află în legătură cu el este o perversiune curentă a ordinii naturale a făpturii, este însuşi anti-naturalul. A admite în sine, chiar fără permisiunea voinţei, chiar fără îndulcirea sentimentului, ceva antinatural înseamnă a provoca reacţia naturală a întregului organism de expulzare a acestui „ceva", este voma ontologică, al cărei prim simptom, după spaima şi groaza care ne previn că ne-am putea uni cu acel „ceva", este chiar greaţa, tendinţa de a vomita din noi necurăţia şi de a restabili cursul natural al vieţii spirituale.

296. Acest sens al cuvântului *legiune* devine foarte clar când ne amintim că în toate limbile şi la toate popoarele, numerele cardinale de ordini superioare erau utilizate pentru desemnarea unei mulţimi *nedefinite, infinite*, a unei mulţimi atât de mari, încât e imposibil să fie calculată. V. numeroase exemple în articolele: V.V. Bobinin, *Cercetări de istorie a matematicii* (*Ştiinţele matematico-fizice*, vol. 9-10). – A.V. Vasiliev, *Introducere în analiză*, ed. a 3-a, Kazan, 1907, fasc. I, § 1-6, pp. 1-10. V., la nota I, şi articolele lui P. Florenski (pp. 185-195) şi V.V. Bobînin (p. 229).

297. Din punct de vedere psihologic, orice posedare *este* isterie sau este în legătură cu ea, pe când isteria este fragmentare a personalităţii (v. notele 264, 271, 269). Din punct de vedere religios, această ruptură isterică relevează natura haotică, autodistructivă a impurului. Părintele Surène, expert în demonism, cunoscut în particular datorită faimosului proces al ursulinelor din Loudun, după numeroase exorcisme, a remarcat în el însuşi simptome ale posedării. Iată ce spune despre starea sa sufletească din orele când diavolul, din trupul unei posedate, se muta în trupul lui: „Nu vă pot descrie ce se întâmplă în mine în aceste ore şi cum acest duh se contopeşte cu al meu, fără să mă frustreze nici de conştiinţă, nici de libertatea sufletului, însă devenind totuşi un fel de al doilea sine al meu, ca şi cum aş avea două suflete, dintre care unul este privat de trupul lui şi de întrebuinţarea organelor şi se ţine deoparte, ca martor la ceea ce face cel de-al doilea suflet intrat acolo. Amândouă duhurile luptă în acelaşi spaţiu, care este trupul, şi sufletul parcă ar fi divizat: într-o parte a sa este supus vrăjitoriei diavoleşti, în cealaltă, este subiectul mişcărilor proprii, dăruite de Dumnezeu. Când, împins de unul dintre aceste suflete, vreau să-mi fac semnul crucii pe buze, celălalt suflet îmi îndepărtează iute mâna, îmi înşfacă un deget şi mi-l muşcă furios; când vreau să vorbesc, mă lasă fără cuvinte; la liturghie, sunt întrerupt; la masă, nu pot pune o bucăţică în gură; la spovedanie îmi uit brusc toate păcatele şi simt cum în mine, ca în propria lui casă, diavolul dirijează totul" (*Histoire des diables de Loudun*, pp. 127 *sq.*, *apud* Ribot, *Maladiile personalităţii*, trad. din fr., Sankt-Petersburg, 1886, p. 190). Pentru descrierea lumii lăuntrice a celui posedat, v. nota 291. Poporul rus a aflat că necuratul nu are personalitate, şi de aceea nu are chip, căci chipul este faţă, manifestare a persoanei*. Necuratul este impersonal şi fără chip şi doar îi păcăleşte pe oameni, dându-se drept persoană. După cum spune poporul, „neviul nu are propriul lui chip, umblă cu măşti" (V. Dal, *Proverbele poporului rus*, ed. a 3-a, vol. VIII, Sankt-Petersburg şi Moscova, 1904, p. 198). De aici, numeroase întorsături de cuvinte, de toate felurile (v. S.V. Maksimov, *Puterea necurată, neştiută şi cea a crucii*, Sankt-Petersburg, 1903, pp. 11-12). După imaginea expresivă a ţăranilor din judeţul Sarapulsk, gubernia Viatka, divolul „în pădure e deopotrivă cu copacii, în câmp cu iarba şi în lume cu oamenii" (*ib.*, p. 12, nota); „e deopotrivă", adică „seamănă". Acelaşi lucru îl remarcăm şi la poporul german (J. Grimm, *Deutsche Myth.*, Göttingen, 1854, 3-te Ausg., Bd. 2, § XXXIII, S. 944 ff.), despre a cărui diavoliadă ne dă informaţii deosebit de bogate

* În original, joc de cuvinte: *lik* (faţă) şi *licinost'* (persoană, personalitate) (n.t.).

Cesar Heisterbach în *Dialogus Miraculorum* (N. Speranski, *Vrăjitoarele şi vrăjitoria*, Moscova, 1906, pp. 95-96. – P.G. Vinogradov, *Crestomaţie de istorie a Evului Mediu*, partea a II-a). Dându-se drept orice, diavolul nu are totuşi personalitate, deşi lipsa de substanţă a diavolilor, poporul german, tot nemţeşte, o percepe simbolic drept absenţă a *spinării* (!). „Orice ar fi diavolul, observă Cesar în această privinţă, el nu are de obicei spinare. Asta se ştie precis. Aşa spunea, de altfel, o fată la care diavolul se nărăvise să vină în vizită. I s-a părut ciudat că pleca întotdeauna de la ea mergând îndărăt (să remarcăm că tot aşa se retrage necuratul din faţa crucii) şi ea l-a întrebat cum trebuie să înţeleagă acest lucru. «*Licet corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus*, deşi luăm înfăţişare omenească, nu avem spinare», aşa şi-a explicat comportamentul politicosul musafir" (N. Speranski, *ib.*, p. 96). Iată un amănunt remarcabil! Or, cazul nu este unic: vidul interior, impersonalitatea, irealitatea, *meonitatea* puterii necurate, în perceperea mistică germană, a luat întotdeauna imaginea a ceva fără spinare. Acest particularism structural diavolul lui Cesar îl împărţea cu demonii germani ai pădurii, care se dovedesc şi ei vizi în interior, „ca un copac scorburos sau ca o copaie" (*ib.*, p. 96). Transformări extraordinare îi sunt proprii necuratului grecesc (Şestakov, *op. cit.*, v. nota 263, pp. 226-238). În concepţiile populare ale japonezilor găsim aceeaşi absenţă a feţei necuratului, cel puţin la o varietate a lui, la Mudjina. Într-o legendă se povesteşte că un negustor a întâlnit o astfel de Mudjina, care „nu avea nici ochi, nici nas, nici gură", a cărei faţă era netedă „ca oul" (Lafcadio Hearn, *Basme japoneze din Kwaidan*, trad. din engl. de S. Lurie, Biblioteca Universală, Nº 469-470, pp. 54-56).

298. Aristotel, *Etica nicomahică*, VII, 12 (v. nota 37, p. 1252 b, 7) „τὸ μακάριον ὀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν". În cod. Mb. avem: „τοῦ μάλιστα χαίρειν".

299. După Plutarh (Ed. Oxoniensis, VII, 1), „μακάριος *dicitur* χαίρειν Arist. Nicom. VII, 1" (Dan. Wyttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, Lipsiae, 1843, vol. II, p. 532).

300. Trimiterea se află la Schelling, v. nota 302.

301. Nefiind autorizat să mă pronunţ în favoarea unei înrudiri etimologice, consider că nu este lipsit de interes să remarcăm că μάκαρ coincide cu denumirea indigenă a unui soi de tămâie barbarescă (adică de pe ţărmul Africii, la sud de Bab-el-Mandeb), şi anume cu *Makker* sau *Makar* – în botanică, *Boswellia papyrifera*. Este posibil ca acest *Makar* să fie identic cu planta μάκερ sau μάκειρ, menţionată în *Periplu* (*Peripli maris Erythraei*, 8) şi la Discoride (*De mat. med.* I, 111), care era exportată din Barbaria (M. Hvostov, *Cercetări de istorie a schimburilor în epoca monarhiilor eleniste şi a Imperiului Roman*, I: *Istoria comerţului oriental al Egiptului greco-roman*, Kazan, 1907, p. 99, nota 4). Dacă admitem ipoteza conform căreia cuvântul *makar* este de origine indo-europeană, se poate concepe că tămâia a fost numită „fericită" datorită unor proprietăţi narcotice.

302. Fr.W.J. von Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie* (Sämtl. W., 2-te Abth., Bd. I, SS. 469-477, 2 Buch, 20 Vorles.).

303. *Însemnări filologice*, 1888, p. 89.

304. Se mai poate indica şi faptul că μά, în dialectul eleean, este echivalent lui μή. De aici, cuvintele μάτε şi μαδέ (H. von Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 510. Aici sunt referinţele exacte).

305. Cuvânt dialectal din zona Kostroma, judeţul Nereht.

306. Homer, *Iliada*, II, 120, 214; V, 759; XIII, 627; XV, 40; XX, 298; 348; *Odiseea*, III 138; XVI, 111.

307. Profit de ocazie pentru a-mi exprima recunoştinţa faţă de colegul meu P.G. Hodzaragov, osetin de origine, care mi-a oferit date precise în domeniul limbii osetine.

308. ἀκήριος cu sensul de „inert", „mort"; *Iliada*, XI, 392; XXI, 466.

309. Schelling, *op. cit.*, v. nota 302, SS. 472-473. Nu ştiu de unde a luat Schelling această glosă. În ediţia pe care o posed, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, curavit Alaur. Schmidt, ed. altera, Jenae, 1867, pp. 868, 35-36, nu există decât: „κηρ περισπώμενον καὶ οὐδετέρως λεγόμενον ἡ ψυχή".

310. Dal, *op. cit.*, v. nota 8, vol. 4, col. 1169 (= ed. întâi, partea a II-a, p. 496).

311. Despre distincţia dintre particulele οὐ şi μή, v. de exemplu Dobiaş, *Încercare de semasiologie a părţilor de vorbire şi a formelor lor, pe baza limbii greceşti*, Praga, 1807, VII, 7, pp. 471-488. Dobiaş ajunge la concluzia că „pe οὐ vorbitorul îl pronunţă în numele său şi pentru sine, iar μή în numele şi pentru o altă persoană" (p. 482). „Οὐ este o negaţie, pe care locutorul o pronunţă în numele său şi pentru sine, iar când spune μή, el se referă la altcineva, îl spune pentru altcineva; este o negaţie care se raportează în general la o altă persoană" (p. 478; *cf.* 478 bis, 479, 482). De aici se înţelege că οὐ neagă un fapt, în timp ce μή nu mai neagă un fapt, ci o opinie, o noţiune despre el şi, unindu-se cu ea, formează o „noţiune negativă". Se înţelege de ce ultima cere „tocmai particula μή, nu οὐ. Căci dacă eu, vorbitorul, printr-o expresie ca «oraşe ce nu sunt capitale» definesc conţinutul pozitiv al unei noţiuni logice, atunci, ca să spunem aşa, mă adresez interlocutorului pentru ca el însuşi să descopere conţinutul «pozitiv» a ceea ce eu descriu mai apoi din perspectivă negativă" (p. 484, *cf.* 475). De aceea „negaţia unui fapt" este percepută ca o expresie compusă din două cuvinte, adică din particula negativă şi dintr-un substantiv verbal, iar „noţiunea negativă", deşi este compusă din particula μή şi substantivul verbal, este percepută totuşi ca un singur cuvânt, μή jucând rolul „de prefix negativ de felul lui *α privativum* etc." (p. 485). Iată de ce cuvântul μάκαρ, dacă suntem de acord cu Schelling în privinţa structurii sale, nu semnifică simpla negare a unui fapt, ci un statut nou, opus şi pozitiv în esenţa sa. Distincţii istorice şi filozofice între οὐ şi μή au fost efectuate de multe ori; v. de exemplu: H. Cohen, *Syst. d. Philos.*, Th. I: *Logik d. reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902, SS. 70 ff. – Schelling, *op. cit.*, v. nota 302. – Bergson, *Analiza ideii de „neant"* (*Rev. philos.*, 1906, nov. = *Evoluţia creatoare*, v. nota 2). – V. de asemenea la Hegel. – Problema înrudirii dintre *ne* şi *ni* în limbile slave este discutată în: Fr. Miklosich, *Die Negation in den Slavischen Sprachen*, Wien, 1869 (= *Denkschriften d. philos.-hist. Classe d. Keis. Akad. d. Wissenschaft*, Bd. XVIII). Ideea de „existenţă" şi de „neant" este cercetată amănunţit de G. Teichmüller, *Lumea reală şi aparentă*, trad. din germ. de I. Krasnikov, Kazan, 1913; v. mai ales cartea I, cap. 7 şi 8, pp. 172-212, despre ideea de „neant".

312. Distincţia între *libertas minor*, adică *posse non peccare*, şi *libertas major*, adică *non posse peccare*, a fost avansată de Fericitul Augustin, în legătură cu lupta lui împotriva pelagianismului.

313. De altfel, rămâne deschisă problema existenţei unei asemenea noţiuni despre o nirvana pozitivă în cadrul budismului. V. Aleksei I. Vvedenski ş.a., nota 29.

314. După Fick, de la rădăcina *mak*, a avea putere, a face, a fi capabil, provin: în zendă: *maç*, mare, înalt, larg, *maç-anh*, mărime, *maç-ita*, mare, înalt; în persana veche: *math-ista*, cel mai înalt; în greacă: μακ-ρό-ς, lung, înalt, μῆκ-ος = *makas*, μάκαρ, puternic, bogat şi apoi bucuros, fericit; în lituaniană: *mók-u*, *mok-éti*, a putea, a considera, *mok-inti*, a învăţa, *máz-u*, *maz-it*, a învăţa (Aug. Fick, *Vergleichende Wörterbuch. der Indogerm. Sprachen*, 1-te Abth., 2-te Aufl., Göttingen, 1870, SS. 143-144). Aici se raportează şi rădăcina înrudită *magh*, care, printre altele, dă în latină *magnus*, în greacă μέγας etc. (*ib.*, S. 144; *cf.* 4-te Aufl., Göttingen, 1891, 1-te Abth., 277, 508). De aceeaşi părere sunt şi Prellwitz (v. nota 18, S. 189), Vanicek (*Griech. Lat. Etym. Wörterbuch*, Leipzig, 1877, S. 680) ş.a. Totuşi, alături de această opinie, care este cea mai răspândită, există şi etimologia propusă de Pape, care îl derivă pe μάκαρ din χαίρω (*Griech.-Deut. Wört.*, 2-te Aufl., Braunschweig, 1857). E. Boisacq (v. nota 13, cartea a VIII-a, 1912, pp. 601-602) nu se pronunţă.

315. V. nota 494.

316. Filaret (Drozdov), mitropolitul Moscovei.

317. Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, V, 5 (*Die Apostolische Väter*, herausgegeben von F. X. Funck, 2-te verbesserte Aufl., Tübingen, 1906, S. 71).

318. *Ib.*, VI, 7 (*ib.*, S. 72).

319. *Ib.*, VII, 5-6 (*ib.*, S. 72).

320. *Ib.*, XIX, 3 (*ib.*, S. 78).

321. *Ib.*, XIX, 4.

322. Rugăciune dintr-un foarte vechi text alexandrin al liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (*Dicționar enciclopedic*, vol. 51, p. 208).

323. Viaceslav Ivanov, *op. cit.*, v. nota 288, p. 365.

324. Eschil, *Prometeu înlănțuit*, corul Oceanidelor (trad. de D.S. Merejkovski, Sankt-Petersburg, 1902).

325. Gesenius, *Hebr. Handw.*, v. nota 25, S. 208 (cu trimitere la Schwally, ZAW, 11, 176 ff.).

326. Rugăciunea *Utreniei*, a 4-a, (Εὐχ., v. nota 110, σ. 17).

327. *Ib.*, rugăciunea a 2-a.

328. La greci, după cuvintele arhiereului, în timp ce se cântă *Sfinte Dumnezeule* etc., defunctul este dus direct la goapă (*ib.*, σ. 220). „După otpust i se spune mortului *veșnica pomenire*, pentru că despre asta, adică despre sărutare și zicere, ne spune Sf. Dionisie. Despre sărutare el spune că ea înseamnă unirea în Hristos a noastră, cei vii, cu cel dus, iar despre zicere, că ei (cei duși) *s-au însoțit cu sfinții* și sunt *vrednici de moștenirea lor* ca și de credință, iar noi credem în asta și o cântăm; la fel, zicerea este ca o *consacrare* a defunctului lui Dumnezeu și rugăciunea noastră este pentru el. În sfârșit, rugăciunea noastră este ca un dar și ca o încununare a toate; ea îl trimite (pe cel mort) în desfătarea cu Dumnezeu și parcă îi transmite lui Dumnezeu sufletul și trupul celui mort" (Simeon al Tesalonicului, *Discuție despre ritualurile sfinte și despre tainele bisericești, 333. Scripturile Sfinților Părinți și Învățători ai Bisericii, referitoare la tâlcuirea liturghiei ortodoxe*, vol. II, p. 534). Numele celor morți „nu sunt introduse în sfintele pomeniri pentru că amintirea lui Dumnezeu s-ar manifesta ca la oameni în reprezentarea a ceea ce se amintește, ci, cum ar putea spune cineva cu pioșenie, în reprezentarea faptului că de la Dumnezeu sunt slăvite și lui Dumnezeu îi sunt inevitabil cunoscute perfecțiunile atinse în asemănarea cu Dumnezeu. Căci «cunoscut-a Domnul pe cei ce sunt ai Săi» (*II Timotei* 2, 19) și «scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui» (*Psalmi* 115, 6)" (Dionisie Areopagitul, *Cartea ierarhiei bisericești*, I, III, 9; *ib.*, vol. I, Sankt-Petersburg, 1855, pp. 83-84). *Cf. idem*, VII, II, *Despre pomenirea morților* (*ib.*, p. 223).

329. Platon, *Banchetul*, 206 b-209, cap. XXV-XXVII (v. nota 36). Aceeași idee, comună întregii Antichități, Platon o dezvoltă cu și mai multă insistență în *Legile*. „Omul trebuie să se căsătorească între treizeci și treizeci și cinci de ani, luând în considerație că de la natură seminției omenești îi este ursită *nemurirea*, către care fiecare tinde cu o dorință, ἐπιθυμίαν, nelimitată; căci fiecare vrea să fie slăvit și nu dorește să zacă în mormânt anonim, γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα. Seminția oamenilor din toate timpurile alcătuiește o familie, γένος... ἐστι τι ξυμφυές; ea se continuă prin succesiune și va continua, și astfel este nemuritoare. Copiilor le iau locul copii, alcătuiesc continuarea aceleiași seminții și îi conservă nemurirea. Nu este niciodată permis să te privezi singur de existența veșnică și cel care nu se îngrijește de soție și copii o trădează deliberat" (*Legile*, IV, 721 b c; trad. din greacă de V. Obolenski, Moscova, 1827, pp. 164-165; *Opera*, v. nota 30, p. 330).

330. Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, 1852-1854; ed. nouă 1898. – B.A. Kojevnikov, *Religia omenirii-dumnezeu la Feuerbach și Comte*, Edit. Biblioteca de Religie și Filozofie, Serghiev Posad, 1913 (= *Curierul teologic*, 1913, N° 4 și 5).

331. *Cf.* nota 416.

332. „*Asseruit Amalricus* (*i.e.* Almarich von Bene) *ideas, que sunt in mente divina, et creare, et creari*" (*apud* Stöckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, 1864, Bd. I, S. 290; *cf.* Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, II, S. 224). Domnul Iisus Hristos, Rațiunea Supralumească, este numit „Memorie supraveșnică" (*Acatistul Preadulcelui Iisus*, icosul 8).

333. S.S. Glagolev, *Religia ca obiect de studiu istoric și filozofic* (*Curierul teologic*, 1897, aprilie, secț. V, p. 300). – *Idem*, *Religia greacă*, partea I: *Credințele*, Serghiev Posad, 1909, pp. 100-101.

334. S.I. Ceațkina, *În Grecia* (*Gândirea rusă*, 1911, VII, iulie, pp. 71-72). Numeroase mulaje remarcabile ale acestor stele se găsesc la Muzeul Împăratului Alexandru al III-lea din Moscova, în sala a X-a. Povestind despre o vizită făcută în Campania, P. Muratov întreabă: „Oare nu și până acum Persefona a rămas adevăratul geniu al locurilor de aici, și oare nu influențele ei îi sugerează aici inimii o tânguire fină și melodioasă? Tristețea mitului despre Demeter și Persefona, tristețea antică este cea mai profundă și sfâșietoare dintre toate tristețile. În ea nu există lacrimi de alinare, nu există speranța tristeței creștine. În unda ei clară este o otravă irezistibilă. În ea este o notă de nebunie care sună precum cântecul unui flaut plângător în vuietul vântului care îndoaie stejarii, în foșnetul stufului, în liniștea zilei celei mai senine, celei mai pline de bucurie" (P. Muratov, *Imaginile Italiei*, vol. II, Moscova, 1912, p. 86).

335. Homer, *Odiseea*, XI, 204-209 (trad. de V. Jukovski, Edit. Iluminismul, p. 309).

336. *Ib.*, XI, 218-222, p. 310.

337. M. Maeterlinck, *Pasărea albastră*, trad. de V. Binstok și Z. Vengherova, Moscova, Biblioteca Universală, N° 241.

338. Homer, *Odiseea*, XI, 481-486 (ed. cit., p. 325).

339. *Ib.*, XI, 487-491, p. 325.

340. A. Pfender, *Introducere în psihologie*, trad. din germ. de I.A. Davîdov, Sankt-Petersburg, 1901, partea a II-a, cap. III, § 3, p. 294. Ca sens, această definiție a memoriei este aproape identică celei la care ajunge Ribot: „Memoria constă în diferitele grade ale procesului de organizare, cuprinse între două limite extreme: starea nouă și înregistrarea organică (asimilarea organică durabilă a fostelor stări)" (Th. Ribot, *Memoria în stările ei normală și patologică*, trad. din fr. sub red. lui Obolenski, Sankt-Petersburg, 1894, I, 3, p. 68 și II, 3, p. 133).

341. Platon, *Lisis*, 275 d. La fel: Prometeu le-a dat oamenilor „Memoria creativă, marea născătoare a Muzelor", după cum spune el însuși la Eschil (v. nota 324), „μνήμην θ᾽ἁπάντων μουσομήτορ᾽ ἐργάτιν" (*Aeschyli et Sophoclis Trag. et fragm.*, Parisiis, 1864, éd. Didot, p. 11, v. 461).

342. „ὅτι ἡμῖν ἡ μάθεσις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα" (Platon, *Phaidros*, 72 e; *cf.* 73 d, e; 76 a; 249 c). „᾽Ανάμνησις δ᾽ἐστὶν ἐπιῤῥοὴ φρονήσεως ἀπολιπούσης" (*Legile*, V, 732 b), „Τὸ... ζητεῖν... καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστιν" (*Menon*, 81; *cf.* e, 98 a). *Cf.* și *Phaidros*, 92 d etc.

343. Despre argumentele relative la cronologia dialogurilor platoniciene și, mai ales, despre datele stilometriei, v. Clodius Piat, *Platon*, Paris, 1906, care are și o bibliografie. – Zeller, *Philos. d. Gr.*, 4-te Aufl., t. 2, I, Leipzig, 1889. – Pentru o încercare de interpretare a lui ἀνάμνησις a lui Platon, v. nota 349. – Pentru o reconstrucție a concepțiilor religioase și metafizice ale lui Platon, v. L. Prat, *Le mystère de Platon. Aglaophamos*, Paris, 1901. – Special despre ἀνάμνησις, v. Zeller, *op. cit.*, SS. 835 ff.

344. Importanța memoriei transcendentale pentru întreaga cunoaștere este explicată de Kant, după cum se știe, în *Critica rațiunii pure*, în capitolul despre „deducția conceptelor

pur raţionale". Dar „transcendentalul", după Kant, nu se cunoaşte prin facultatea de reprezentare, ci dialectic sau critic şi ne este cunoscut în însăşi esenţa sa. De aici rezultă că transcendentalul, fiind astfel în raport cu experienţa condiţionată de el, în sine, deşi ne este cunoscut *şi* chiar adecvat, totuşi *nu este* un fenomen, ci ceva ce nu se deosebeşte prin nimic de *lucrurile urmărite în sine*. „Transcendentalul" aproape se confundă cu „transcendentul". Pe de altă parte, „transcendentalul", adică obiectele metafizicii, lucrurile în sine, sub formă de *idei* ale raţiunii, sunt şi ele condiţiile ei necesare pentru o experienţă completă; chiar dacă nu sunt constitutive, ci doar regulative, situaţia se schimbă foarte puţin din această pricină. Dacă *formele* experienţei în ele însele apar drept transcendent, atunci şi *normele* experienţei, în raport cu experienţa, trebuie recunoscute drept ceva transcendental. Şi iarăşi, acum din punctul de vedere al metafizicii, „transcendentul" aproape se confundă cu transcendentalul. Pentru teoria cunoaşterii, atât „transcendentalul" cât şi „transcendentul" nu înseamnă altceva decât că se constituie într-o condiţie *a priori* a experienţei. Iar pentru metafizică, şi transcendentul, şi transcendentalul înseamnă lucrul în sine. Şi într-o disciplină, şi în cealaltă, nu se poate trasa o frontieră de principiu între cei doi termeni; iar a considera că un termen este relevant *numai* pentru teoria cunoaşterii şi celălalt *numai* pentru metafizică înseamnă să nu înţelegem nici metafizica, nici teoria cunoaşterii. Toate cele spuse pot fi reprezentate prin schema de mai jos. Din ea se vede că ultima condiţie a experienţei, eul, este rădăcina condiţiilor experienţei, atât a celor constitutive, cât şi a celor regulative, adică trebuie numit simultan şi transcendent, şi transcendental. În acest sens, se mai poate spune că schema propusă reprezintă, din punct de vedere gnoseologic, structura *experienţei* în totalitatea ei, adică eul transcendental, iar din punct de vedere metafizic – structura *personalităţii* în complexitatea ei, adică eul transcendent. În coincidenţa la Kant a celor două elemente ale schemei, a celui gnoseologico-transcendental şi a celui metafizico-transcendent, îşi au originea: confuzia foarte firească a acestor termeni la Kant însuşi, care clama atât de insistent necesitatea distingerii lor; apariţia idealismului german, începând cu Fichte; întrebuinţarea

termenului de „transcendental" cu sensul de „transcendent" de către Schopenhauer, Hellenbach, du Prélème, Zeller etc. V. Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, *Im. Kant şi doctrina sa*, partea a II-a, trad. sub red. lui D.E. Jukovski, Sankt-Petersburg, 1906, cartea IV, pp. 545 *sq*. – H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft*, Stuttgart, 1887, Bd. I, SS. 467 ff.

345. Şcoala de la Marburg se ocupă de această reinterpretare, mai ales: P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903. V. analiza acestei cărţi la V. Zenkovski, în *Revista de filozofie şi psihologie*. De altfel, cu mult înaintea reprezentanţilor şcolii de la Marburg, o interpretare a lui Platon în spiritul transcendentalismului a dat-o P.D. Iurkevici în discursul public *Raţiunea după Platon şi experienţa conform doctrinei lui Kant* (*Curierul Universităţii din Moscova*, 1865, N° 5, Moscova, 1866, pp. 321-392). Istoria atacurilor la adresa acestei teorii este expusă de Volînski, în *Istoria criticii ruse* (*Curierul de Nord* şi ediţie separată).

346. Bergson, *Materie şi memorie* (*op. cit.*, v. nota 2, p. 259). Astfel, după Bergson, problema personalităţii este esenţial legată de cea a memoriei. Dar lucrurile nu stau aşa doar după Bergson. *Asociaţioniştii* şi *herbartienii* consideră personalitatea drept „o serie de idei, dintre care prima, conform mărturiei memoriei, este continuu legată de ultima... Memoria şi personalitatea se identifică". „Manifestările eului şi ale memoriei, spune J.S. Mill, sunt doar două aspecte ale aceluiaşi fapt... Eu cunosc suita lungă şi continuă de sentimente trecute, care se îndreaptă spre trecut atât cât îi permite memoria şi care se termină cu sentimentele pe care le resimt în momentul actual; toate acestea sunt unite printr-o legătură inexplicabilă... Această serie de sentimente, pe care o numesc memorie a trecutului, este cea prin care îmi disting sinele (personalitatea)." Despre importanţa memoriei pentru unitatea conştiinţei, v.: J.S. Mill, *Examinarea filozofiei lui Sir William Hamilton*, trad. de N. Hmelevski, Sankt-Petersburg, 1869. La fel, şi „teoria undei" lui W. James identifică memoria şi personalitatea. V.: B. Sidis (*op. cit.*, nota 264), pp. 186-187, 190 şi tot cap. XXIX (*Problema personalităţii*).

347. Pagini instructive asupra rolului memoriei pentru organizarea vieţii interioare a spiritului, pentru cunoaştere, personalitate, genialitate etc. a scris O. Weininger, *Sexul şi caracterul*, Sankt-Petersburg, 1908, Edit. Semănătura (– Moscova, 1909, Edit. Sfinx; traducerea este mai proastă, în schimb este completă). Şi Schopenhauer a vorbit despre legătura dintre memorie şi genialitate: *Nachlass, Neue Paralipomena*, § 143.

348. D. Hume, *Cercetări ale înţelegerii umane*, trad. din engl. de S.I. Ţereteli, Sankt--Petersburg, 1902, secţiunea II.

349. P. Florenski, *Limitele gnoseologiei* (*Antinomia fundamentală a teoriei cunoaşterii*) (*Curierul teologic*, 1913, ianuarie).

350. „*Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit*" (Angelus Silesius, *Cherubinischen Wandersmann*, I, 12. *Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann*, Eine Auswahl... zusammengestellt von Herm. Brunnhofer, Bern, 1910, S. 6). Aceeaşi idee este exprimată de aproape toţi misticii. V. nota următoare.

351. Relaţia dintre timp şi eternitate a fost obiectul unor profunde reflecţii din partea lui Plotin, Fericitului Augustin (*Confesiuni* şi *Comentarii la Cartea Facerii*), Vasile cel Mare, ambii Grigorie, Clement Alexandrinul, Origen etc. – Lapşin, *Cunoaşterea mistică* (*op. cit.*, nota 29), pp. 557-570. – A.I. Vvedendski, *Timpul şi Eternitatea*, discurs public la Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1900 (= *Curierul teologic*, 1900, t. 3, X, pp. 244-273). – S.S. Glagolev, *Nemurirea trecutului*, Serghiev Posad, 1903 (= *Curierul teologic*, 1903, N° 2). – R. Eiken, *Problemele principale ale situaţiei contemporane a filozofiei şi religiei*. – N.N. Strahov, *Despre timp, număr şi spaţiu* (*Mesagerul rus*, 1897, ian.). – Celpanov, *Problema percepţiei spaţiului* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, N° XIX). – N.I. Grot, *Despre timp* (*ib.*, XXIII-XXV). – L.M. Lopatin, *Sarcinile pozitive ale filozofiei*, Moscova, 1891, partea a II-a, pp. 308, 305-306 etc. Există şi o ediţie nouă. – A.A. Kozlov, *Cuvântul său*, fasc. 3 (aici sunt adunate şi grupate argumentele dialectice împotriva realităţii timpului). – G. Teichmüller, *Realitatea şi lumea aparentă*, Kazan, 1913, vol. 2. – O. Weininger, *op. cit.*,

nota 347 – *Idem, Ultimele cuvinte*, Moscova, Edit. Sfinx. – Vl. Soloviov, *Primul principiu al filozofiei teoretice* (*Opere*, vol. 8). – Guyau, *Originea ideii de timp*, Smolensk, 1891 și în *Opere* (recenzie de A.A. Kozlov, în *Probleme de filozofie și psihologie*, IX, pp. 88-89). – Guyau, *Arta din punct de vedere sociologic*. – M.S. Aksenov, *Teoria transcendental-cinetică a timpului*, Harkov, 1896. – P.D. Uspenski, *op. cit.*, nota 29. – P.D. Uspenski, *A patra dimensiune*, Sankt--Petersburg, 1910. – W. James, *op. cit.*, v. nota 29. – Remigius Stölze, *K.E. von Baer und seine Weltansch.*, Regensburg, 1897. – C.A. Fetzer, *Philos. Zeitbegriffe*, Tübingen, 1884. – Lazarus, *Ideale Frage*, SS. 181-260. – H. Hubert, *La représentation du temps dans la religion et la magie* (H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, in *Travaux de l'Année sociologique*), Paris, 1909. – Döring, *Über Zeit und Raum*, Berlin, 1894 (Philos. Vortr., 3, 1). – Aici se raportează, în particular, și „principiul relativității": G. Minkovski, *Spațiu și timpul*, trad. de I.V. Iașunski, Sankt-Petersburg, 1911. – Aici se raportează și problema privitoare la *modificarea măsurii timpului* în somn, sub influența narcozei etc., mai ales în starea ce precedă moartea. V.: N. Marin (*Probleme de filozofie și psihologie*, 1891, XVIII și 1895, XXIV). – Tokarski, *Despre spaima de moarte* (*ib.*, 1897, XL). – Carl du Prel, *Filozofia misticii*, trad. din germ. de M.S. Aksenov, ed. A.P. Aksakov, Sankt-Petersburg, 1895. – J. Le Lorrain, *De la durée du temps dans le rêve* (*Rev. Philos.*, 1894, N° 9). – Foucault, *L'évolution du rêve pendant le réveil* (*ib.*, 1904, N° 11, nov.). – H. Piéron, *La rapidité des processus psychiques* (*ib.*, 1903, N° 1, janv.). – P. Rousseau, *La mémoire des rêves dans le rêve* (*ib.*, 1903, N° 4, avr.). – H. Piéron, *Contribution à la psych. des mourants* (*ib.*, 1902, N° 12, dec.). – B-on Ch. Mourre, *La volonté dans le rêve* (*ib.*, 1903, N° 5 et 6, juin). – Observații instructive pe tema timpului sunt adunate în nenumărate lucrări dedicate acțiunii narcoticelor. De Quincey, Baudelaire, Dostoievski și alții au reprezentat literar momentele când receptarea timpului se modifică substanțial.

352. Goreaev (*op. cit.*, nota 7), p. 274: *memoria*; p. 211: *a-și închipui*. – Curtius (*op. cit.*, nota 13), SS. 312-313, N° 429. – Prellwitz (*op. cit.*, nota 13), SS. 200, μιμνήσκω; S. 194: μέμονα.

353. Goreaev (*op. cit.*, nota 7), pp. 211, 247. – Prellwitz (*op. cit.*, nota 13), S. 196. – Curtius (*op. cit.*, nota 13), S. 312.

IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena*

354. *Psalmi* 129, 1.

355. Simeon Noul Teolog, *Rugăciunea a 7-a din rânduiala pentru Sf. Împărtășanie*.

356. *Psalmi* 50, 12.

357. S. Nilus, *Slujitorul Maicii Domnului și al Serafimilor* (în culegerea: S. Nilus, *Mărețul în mic și Antihristul ca eventualitate politică apropiată. Însemnările unui ortodox*, ed. a 2-a, Țarskoe Selo, 1905, pp. 151-153 și 162). Pentru un exemplu remarcabil de experiență a „viermelui neadormit", v.: *Scrisorile unui atonit*, partea I, p. 75. Prin cuvântul *tartar* „se exprimă locul *frigului veșnic*, insuportabil, unde vor fi trimise sufletele păcătoșilor. Termenul grecesc τάρταρος lexicografii îl consideră a fi înrudit cu ταρταρίω, tremur de frig, și prin tartar înțeleg un abis subteran, care niciodată nu este luminat sau încălzit de soare, unde bântuie *frigul*" (Λεξικον Βαρινου Φαβωρίνου, Λεξικον Ανθ. Γάζη, Ben. Hederichs, *Lexicon Mythologicum*). În cuvântul lui Chiril al Alexandriei despre ieșirea sufletului, aflat în *Sobornic* în săptămâna lăsatului sec de carne, citim la început: „Mă tem de *tartar* (τάρταρον), căci îi lipsește căldura". Într-o legendă apocrifă despre arătarea unui înger cuviosului Macarie Egipteanul, tot despre *tartar*, se spune: „Iar acest vierme neadormit, așa-numitul *tartar, este iarnă neîncălzită și ger cumplit*". În pilda lui Chiril de Turov despre un om îmbrăcat în alb (*Monumente din secolul al XII-lea*, p. 130): „Să nu devenim slabi... căci prin poftele trupești ajungem în pustiul iadului... unde este chinul focului și scrâșnirea dinților și întuneric de nepătruns și *tartarul* neîncălzit". În *Viața* cuviosului Iosif de Volokolamsk (ediția din 1865, p. 21), Savva Krutițki spune că monahii din Volokolamsk, în gerurile cele mai cumplite, stăteau cu răbdare în friguroasa lor biserică, la slujbă, numai în rasă, fără șube, aducându-și aminte de fiecare dată de „*tartarul* cel de neîncălzit". Deseori același cuvânt grecesc τάρταρος se traducea prin *groza* („furtună"), însă și acest cuvânt se întrebuința cu sensul de frig. Astfel, în îndrumările rusești vechi despre călugărie (tipărite în *Curierul teologic*, 1862, iulie; v. *infra*, *Materiale...*, p. 152), se spune: „Și acolo (în iad) va fi plângerea de nepotolit și scrâșnirea, viermele cel neadormit, *furtuna* de neîncălzit". La fel, în *Viața* cuviosului Nichita Stâlpnicul (Mss. Bibl. Sinod., N° 885, sec. al XVI-lea, f. 416): „Și după judecată sunt condamnați la foc și întuneric și la scrâșnirea dinților, la viermele cel neadormit și la *furtuna* cea de neîncălzit" (K. Nevostruev, *Tartarul*, în *Materiale pentru dicționarul arheologic*, tipărite în: *Monumente vechi. Lucrările Societății de Arheologie din Moscova*, vol. I, 1865, secț. a II-a, pp. 74-75).

358. „Dacă ar fi posibil, spune Léon Hip. Denizart Rivail, care a primit numele de Allan Kardec după convertirea sa la spiritism, să li se impună tuturor oamenilor să-și exprime cele mai tainice gânduri ale lor în privința pedepsei celei veșnice, am vedea curând în ce parte înclină majoritatea. Într-adevăr, ideea de pedeapsă veșnică este o negare evidentă a milei inepuizabile a lui Dumnezeu" (*Qu'est-ce que le spiritisme?*, Paris, 1859).

359. V. nota 55.

360. Din rugăciunile ecteniei mari și ale celei de cerere.

361. Pornirea spre rău este cea mai elocventă manifestare a stricăciunii firii omenești și nimeni nu poate spune că el este cu totul scutit de această denaturare. Chiar cei mai nevinovați din neamul omenesc, și anume copiii, nu sunt străini de voința cea rea, ale cărei manifestări le descrie, de pildă, Fericitul Augustin. Cele mai recente cercetări nu numai că au afirmat, ci chiar au întărit mărturia Fericitului Augustin. O anchetă printre copii a descoperit nemaipomenita cruzime și ferocitate a multora dintre ei (v. Ianjul, *Din psihologia copiilor*, în *Mesagerul Europei*, 1900, N° 2), iar mulți cercetători ai problemelor sexuale recunosc că adeseori copiii sunt și depravați senzual. Atunci, ce să mai vorbim despre adulți? Crescând mult mai repede decât numărul anilor, această tendință spre păcat are drept ac veninos pornirea spre rău, care, ascunsă la unii, este mai puternică și mai vădită la alții. Artiști ca Edgar Poe, Ch. Baudelaire, P. Verlaine, G. Flaubert, Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, J. Péladan, Catulle Mendès, Huysmans, F. Sologub, V. Briusov, F. Rops, Odilon Redon, Oscar Wilde, F. Dostoievski, Pșibîșevski și, în parte, Hoffmann și alții – notez la întâmplare primele nume care mi-au venit în minte – în operele lor literare sau grafice ne permit accesul în misterele acestor porniri. Alții, precum Graaf, cunoscut cu titlul de marchiz de Sade, Richard al III-lea, Alexandru al VI-lea, César Borgia etc., chiar prin viața lor ne arată clar ce mișună în tainițele sufletului fiecăruia. Se pare însă că pe toți îi întrece mult înzestratul și strălucitul mareșal al Franței, Gilles de Laval, baron de Rais, Retz sau Raiz, care a trăit în prima jumătate a secolului al XV-lea și care a adus jertfă lui Beelzebul, Satanei, lui Belial, Baronului și Oriantului, câteva sute de copii pângăriți, torturați și uciși bestial. Cu toate acestea, oricât de incredibil de oribile sunt crimele celebrului baron, arta artelor și, după ea, arta simplă, au dovedit în mod clar că în *fiecare* om trăiesc germenii acelorași patimi. De la ferocitatea unui copil inocent, care dintr-o inexplicabilă curiozitate rupe aripile unui fluture, și până la oribila pângărire a acestui copil, drumul este continuu și nimeni nu poate spune care este limita sa, ce este pentru el „absolut imposibil". De îndată ce sunt înlăturate piedicile puse de către *viața din afară* rădăcinilor răului, acestea din urmă dau roade îmbelșugate, dacă nu există harul distrugător de păcat. Puterea, bogăția, independența față de opinia publică, alungând frica din sufletul omului lipsit de har, permit dezvoltarea unor însușiri la care, altădată, omului i-ar fi fost și frică să se gândească. Astfel, popoarele cele mai culte, atunci când sunt departe de patria lor, dau dovadă de o cruzime feroce și de o nerușinare josnică și irațională, care întrec orice imaginație și față de care purtarea lui Gilles de Rais nu va părea deloc ieșită din comun. Neavând aici loc pentru a indica date bibliografice, mă limitez să citez doar: Huysmans, *Là-bas* (acest roman conține un studiu

asupra lui Gilles de Rais; există două traduceri rusești). – Petrov, *Ludovic al XI-lea* („Din istoria universală"). – L'abbé Migne, *Encyclopédie Théologique*, t. 49: *Dictionnaire des sciences occultes*, t. 2, Paris, 1848, col. 364-365: *Raiz*. – Privirea pătrunzătoare a anticilor a și zărit în suflet „șarpele cuibărit acolo"; cel puțin bătrânul Platon, când s-a îndepărtat suficient de intelectualismul socratic, vorbește cu toată siguranța despre ceea ce astăzi numim „dragoste față de rău". La întrebarea: „Care ignoranță, ἀμαθία, poate fi considerată cea mai primejdioasă?", răspunde: „Consider cea mai primejdioasă... absența dragostei față de ceea ce considerăm bun și frumos, când domnește ura față de ele, dacă iubim și divinizăm ceea ce noi înșine considerăm păcătos și nedrept, ὅταν τῳ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ μίσῃ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ – ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὸν κατὰ λόγον δόξαν – ἀσπάζηται (*cf.* *Romani* 7, 15-19). Această contradicție între durere și plăcere, pe de o parte, și adevăr, pe de altă parte, o numesc cea mai profundă ignoranță, cea mai profundă, fiindcă pasiunile formează plebea; prin urmare, cea mai mare parte a sufletului – durerile și plăcerile – sunt pentru suflet asemenea plebei numeroase dintr-un stat. Permanenta opunere față de cunoaștere, opinii, rațiune, față de autoritățile atribuite omului de către natura însăși, opoziția față de suflet cum s-o numesc altfel decât ignoranță?" (Platon, *Legile*, III, 689 ab, în *op. cit.*, nota 30, pp. 307-308. V. trad. rusă la nota 329, p. 111).

362. E. Tardieu, *Le cynisme: étude psychologique* (*Rev. Philos.*, 1904, N° 1, janv.).

363. Paulhan, *L'amour du mal* (*ib.*, 1887, N° 6). – Cam. Bos, *Du plaisir de la douleur* (*ib.*, 1902, N° 7).

364. Edgar Poe, *Demonul perversității* (*Opere*, trad. de K. Balmont, Moscova, vol. I, pp. 174 *sq.*).

365. Bl. Pascal, *Cugetări* (*Despre religie*), 24, 39, trad. de Pervov, p. 235.

366. F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, „Din convorbirile și învățăturile starețului Zosima", „Despre iad și focul iadului, cugetări mistice".

367. Irineu de Lyon, *Cinci cărți pentru combaterea științei cu nume mincinos*, V, 27, 2 (*Opere*, trad. rusă de P. Preobrajenski, 1871, p. 656).

368. Aluzie la „revolta" lui Ivan Karamazov (v. nota 366). – Diferitele faze ale acestei răzvrătiri sunt studiate sub toate aspectele de către S.N. Bulgakov, *De la marxism la idealism*, Sankt-Petersburg, 1904; *Două cetăți*, Moscova, 1911; *Filozofia iconomiei*, partea I, Moscova, 1912; *Omul-Dumnezeu și omul-fiară*, Moscova, 1913.

369. Așa este la Kant, la Schopenhauer; la Weininger, *op. cit.* (nota 347) și *Ultimele cuvinte*, Edit. Sfinx. V. Daniel Greiner, *Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant* (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, N.F. Bd. 3, 1897, SS. 40-84).

370. Expresia „întunericul cel mai din afară" este traducerea grecescului „τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον" (*Matei* 25, 30). Expresia din rusa veche *kromeșnii* sau *kromeș'nîi*, ca și *krom'nîi*, înseamnă *exterior*. Astfel, de pildă, în *Pandectele* lui Antioh după o copie manuscrisă din sec. al XI-lea aflată la Biblioteca Mânăstirii Învierea din Noul Ierusalim (Moscova, 1880, 6) se spune: „Astfel, din țări din afară au venit să se închine locurilor sfinte, ἀπὸ τοῦ ἔξω χωρῶν". De aceeași rădăcină sunt: *kroma*, partea din afară a pâinii; în rusește: *kromka*; *krom* – *arx*, cetate, zid de cetate etc. Prepoziția *krome* sau *kr'me* înseamnă „extra, în afară, în afară de"; apoi „bez", „ἔξω, afară", „în afară", „contrar", iar adverbul *krome* – „în lături, afară, κεχωρισμένως", „la a o parte, în depărtare, πόρρω", „ciudat, ξένου" (I.I. Sreznevski, *op. cit.*, nota 276, Sankt-Petersburg, 1893, vol. I, col. 1327-1329, cu numeroase citate).

371. *Cf.*: Dumnezeu este „*stabilis Veritas*" (Fericitul Augustin), adică Adevărul imuabil, stabil și puternic. Ca să nu fii fără sprijin, trebuie întărită „mintea", sufletul în acest Adevăr puternic; altfel haosul gheenic al gândurilor este inevitabil. Asta ne-o arată Fericitul Augustin: „...*per animam in Deo stabilitam. Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur... ipse (vigebit) per incommutabilem Veritatem, qui Filius Dei unicus est*, cu sufletul întărit în Dumnezeu. El (adevărul) nu se întărește prin sine însuși, ci prin Dumnezeu, de care se bucură...; sufletul se va întări prin Adevărul neclintit, acesta este unicul Fiu al lui Dumnezeu" (Fericitul Augustin, *Despre adevărata religie*, 25. – S. Augustini, *Opera omnia*, ed. parisina altera, Parisiis, 1837, t. VIII, 2, col. 960).

372. Tricântarea din Vinerea Mare, opera lui Cosma, cântarea a 8-a.

373. V. *Despre tipurile de creștere*, ed. cit., nota 35.

374. Satanismul și luciferianismul modern încă din viața aceasta provoacă o asemenea atitudine față de Dumnezeu (v. nota 253). Doctrina lui Kant și a lui Schelling despre libertatea voinței ca auto-construcție a personalității, deci ca o creație relativă, a fost transformată și apărată viguros la noi de arhimandritul Antonie (Hrapovițki, astăzi arhiepiscop al Volîniei) în teza sa *Date psihologice favorabile voinței și moralei* (*Opere complete*, vol. III, Kazan, 1900, pp. 489-942; mai ales: V, § 6, pp. 575, 577; IX, § 2, pp. 628-629 și 633-634).

375. Schaff, *History of the Christian Church*, I, pp. 162-167.

376. Vs.S. Soloviov, *O preoteasă din zilele noastre a lui Isis*, Sankt-Petersburg, 1904, pp. 44, 59, 77, 193.

377. A. Papus, *Filozofia unui ocultist*, trad. de V.V. Troianovski, Sankt-Petersburg, 1908. – A. Papus, *Magia practică*, partea a II-a, Sankt-Petersburg, 1912. – Leadbeater, *Planul astral*, Sankt-Petersburg, 1909. – J.G. Bourgeat, *Magia*, Sankt-Petersburg, 1911 etc.

378. Contele M.V. Tolstoi, *Arhiva memoriei mele*, Moscova, 1893, cartea a III-a, p. 52, *Redstock* (s.n).

379. F.I. Buslaev, *Reprezentarea Judecății după originalele rusești*, în *Schițe de literatură și artă populară rusă*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1861; originalul este reprodus. – N.V. Pokrovski, *Judecata de Apoi în monumentele de artă bizantine și ruse*, Odessa, 1887. – *Idem*, *Picturile murale în bisericile vechi grecești și rusești*, Moscova, 1890.

380. *Psalmi* 102, 12.

381. Chiril al Ierusalimului, *Învățături pentru catehumeni*, XV, 23 ; P.G. XXXIII, 904.

382. Arhim. (actualmente arhiepiscop) Serghie, *Învățătura ortodoxă despre mântuire*, Serghiev Posad, 1895 (există și o ediție mai nouă), pp. 171-172. - La fel, la întrebarea: „Când va afla omul că a primit iertarea păcatelor sale?", cuviosul Isaac Sirul dă următorul răspuns: „Când va simți în sufletul său că a început să urască păcatul cu desăvârșire și din toată inima și când va lua o direcție clară și opusă celei precedente" (*Cuvântul 18*, după trad. rusă, 84, după ed. greacă Theotoki; *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, pp. 76-77).

383. *Problemele cunoașterii religioase de sine* (*op. cit.*, nota 79), pp. 28-29.

384. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. I, Paris-Neuchâtel, 1886, p. 172.

385. *Ibidem*, p. 168.

386. „Cuvântul este scânteia sufletului. Duh al meu, grăbește-te spre veșnicie!" – dintr-o poezie de Gheorghe, zăvorâtul din Zadonsk (*Scrisorile lui Gheorghe, adormit întru Domnul, zăvorâtul Mănăstirii Maicii Domnului din Zadonsk*, edit. de Porfiri Grigorov, Voronej, 1860, partea întâi, p. 182 = Leonid Denisov, *Viața lui Gheorghe, zăvorât la Mănăstirea Maicii Domnului din Zadonsk*, Moscova, 1896, p. 113). Regretatului stareț Isidor îi plăcea să repete aceste două versuri (v. nota 568), p. 51.

387. *De l'Allégorie, ou traités sur cette matière* par Winckelmann, Addison, Sulzer etc., Paris, t. 1 et 2. – A. Belîi, *Simbolismul*, *op. cit.*, nota 243; în comentarii, mai ales la pp. 461-463,

se dă o bibliografie care, însă, e departe de a fi completă. – Rich. Hamann, *Das Symbol* (Dissert.), Gräfenhainichen, 1902. – Ribot, *Eseu despre imaginația creatoare*, trad. din franceză, Sankt-Petersburg, 1901. – Bréhier, *De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique* (*Rev. Philos.*, 1908, N° 5, mai). – L'Arréat, *Signes et Symboles* (*ib.*, 1913, N° 1, janv.). – R. Eucken, *Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880. – A. Chide, *La logique de l'analogie* (*Rev. Philos.*, 1908, N° 12, déc.). – S. Sageret, *L'analogie scientifique* (*ib.*, 1909, N° 1, janv.). – M. Schlesinger, *Die Gesch. der Symbolbegriff in d. Philosophie* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1908, S. 49). – Fr.Th. Vischer, *Das Symbol*, 1887 (in *Philosophische Aufsätzen*, Ed. Zeller gewidmet, 1887). – J. Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästetik*, 1876. – E. Le Roy et G. Vincent, *Sur l'idée du nombre* (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, 4, 1896, pp. 738-755); aici este dezvoltată teoria formală a simbolului, deoarece omul nu este decât logician. – Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895. – Max Schlesinger, *Gesch. des Symbols*, Berlin, 1912; studiu vast, cu bibliografie.

388. Godet, *op. cit.*, nota 384, p. 167.

389. *Învățătura*, XVI, 1, 5 ; Funk, *op. cit.*, nota 317, S. 8.

390. Godet, p. 171.

391. Τηρέω înseamnă *a păstra, a respecta, a supraveghea* etc. (Cremer, *op. cit.*, nota 18, SS. 934 ff.).

392. V. nota 384.

393. *Ib.*

394. E. Miller, *Inscr. grecques découvertes en Egypte* (*Rev. Arch.*, III-e série, t. II, 1883, pp. 177-180).

395. *Despre tipurile de creștere*, *op. cit.*, nota 35.

396. „Exprimarea unei noțiuni sau a unei însușiri prin adăugarea cuvântului *fiu* sau *fiică*... semnifică o profundă asimilare particulară a acestei însușiri, ca un fel de infiltrare a acesteia. Printre altele, expresia Fiul Omului, în majoritatea cazurilor, înseamnă umanitatea prin excelență" (Arhiep. Antonie Hrapovițki, *Fiul Omului. Încercări de interpretare*, în *Opere complete*, Poceaev, 1906, vol. 4, p. 217). „Domnul își dă numele de Fiul Omului, fiind Cel care exprimă și propovăduiește umanitatea veritabilă, adică sfințenia personală în contrast cu aspirațiile relative, politice, pe care contemporanii voiau să I le impună" (p. 223). Și Dostoievski a demonstrat în multe scrieri această concepție a Fiului Omului.

397. Așa numeau Tertulian și unii scriitori creștini virtuțile păgâne.

398. Dostoievski, *Jurnal de scriitor*.

399. Această idee, deformată, există în *Fundamentele spirituale ale vieții* de Vl. Soloviov, acolo unde figura lui Hristos este tratată ca „verificare a conștiinței".

400. Astfel Îl concepe protestantismul, ceea ce duce la dizolvarea lui Hristos într-o schemă morală.

401. Astfel Îl concepe catolicismul, de unde și tendința de *Imitatio Christi*, ceea ce în fond nu poate fi tradus decât prin „imitarea lui Hristos". Dacă protestantismul Îl desființează pe Hristos, catolicul vrea să-și pună masca Lui. De aici caracterul senzual al liturghiei, dramatismul, altarul deschis (altarul este scena, liturgul este actorul), plasticitatea, muzica sentimentală, mistica nespirituală, dar imaginativă, care duc la stigmatizare (este remarcabil că în Răsărit stigmatizarea nu a existat; dar faptul că și aici oamenii aveau o asemenea predispoziție ne este demonstrat de rănile pe care demonii le provocau asceților; demonii nu erau doar imaginați intelectual, erau considerați ca existenți realmente), la erotism și isterie etc. Tot de aici provin *misterele*, procesiunile catolice și, în general, tot ce acționează asupra imaginației: ritualul, spectacolul și nu contemplare sau rugăciune mintală. Despre falsitatea ideii de „imitare a lui Hristos" vorbește clar episcopul Ignatie Briancianinov; el consideră cartea lui Thomas a Kempis „ispititoare" și „sanguină", adică rezultată nu dintr-o iluminare de către har a sufletului, ci dintr-o excitare organică a trupului. *Cf.* M.D. Muretov, *E. Renan și cartea lui, „Viața lui Iisus"*, Sankt-Petersburg, 1908.

402. Antonie cel Mare, *Învățături moralizatoare*, 161 (*Lectură creștină*, 1821, partea I, p. 295).

403. Canonul duminical, glas 3, irmosul 6.

404. Din rugăciunile dinainte de culcare, rugăciunea a 4-a a Sfântului Macarie cel Mare.

405. Lucian, Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες (Lucianus ex. rec. Car. Jacobitz, Lipsiae, 1836, t. I, pp. 281-305; *Operele lui Lucian. Dialogurile zeilor. Dialogurile morților*, trad. juxtaliniară de G.V... F... v, Sankt-Petersburg, 1884, pp. 97-103; *Dialogul* N° 10). *Cf.* la Dostoievski: *Bobul*, cu ideea sa : „Să ne despuiem!".

406. Origen, *Despre principii*, II, 10, 7; P.G. XI, 239 B: „*Separandus ab anima spiritus*" etc.

407. Săptămâna fiului risipitor, stihira de la „Doamne strigat-am".

408. Dimineața a 2-a din prima săptămână a Postului Mare, canon, Cântarea a 2-a.

409. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, *Opere complete*, ed. a 7-a, p. 265.

410. Berahot, fol. 18, v. 2.

411. A.M. Mironov, *Imagini ale Vieții de Apoi în pictura greacă a vaselor*, Moscova (*Analele Științifice ale Universității Imperiale din Moscova*, secț. ist. și filol., p. 215).

412. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861, SS. 982, 147, LXXI (există și ediția a 2-a).

413. Mironov (*op. cit.*, nota 411), pp. 180-181.

414. Homer, *Odiseea*, XI, 572-626 (v. nota 335), pp. 330-333.

415. Hrisant (*op. cit.*, nota 29), t. I, pp. 417-418.

416. Euripide, *Meleagru*, fr. XX (537); Fragmenta Euripidis ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis, 1846, p. 749.

417. *Spiritistul*, 1906, p. 517.

418. R.A. Torrey, *Iadul: realitatea existenței lui etc.* (*Idei îndrăznețe*, 1910, N° 53, p. 1111).

419. Origen, *Comentarii la Ieremia*, XX, 3; P.G. XIII, 532 A, B.

420. Didim Alexandrinul, *Comentarii la psalmi*, Ps. 88, 8; P.G. XXXIX, 1488 C, D.

421. „...Cei ce sunt torturați în gheenă sunt bătuți cu *biciul iubirii*! Și ce crudă și amară este această tortură! Căci dându-și seama că au păcătuit împotriva dragostei, suportă chinuri care depășesc tot ce este mai teribil: tristețea care frânge inima pentru păcatul împotriva dragostei este mai înfiorătoare decât oricare alta. Nimeni nu trebuie să creadă că, în iad, păcătoșii sunt lipsiți de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este produsul unei cunoașteri spirituale care, fiecare este de acord cu asta, este dată în general tuturor. Dar are o dublă acțiune prin forța ei: îi chinuiește pe păcătoși, așa cum și aici se întâmplă ca omul să sufere din pricina prietenului său, și îi înveselește pe cei care și-au făcut datoria" (Isaac Sirul, *Cuvântul 19* după trad. rusă, 84 în ediția grecească Theotoki; *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, p. 76).

422. Grigorie Teologul.

423. Canonul duminical, glas 6, irmos 7.

424. „Noaptea nu-i luminoasă pentru necredincioşi, Hristoase, iar celor credincioşi le este iluminare prin dulceaţa cuvintelor Tale" (Canonul duminical, glas 7, irmos 5). Îmi aduc aminte că student fiind, acest irmos era obiect de discuţie între colegii mei, căci unii luau drept subiect cuvântul „noapte", alţii cuvântul „Hristoase". În interpretarea celor dintâi, irmosul se parafraza astfel: „Noaptea, adică timpul serviciului divin, nu e luminoasă, Hristoase, pentru necredincioşi, dar pentru cei credincioşi este ca o iluminare, căci în acest timp ei ascultă cuvintele dumnezeieşti". În a doua interpretare, parafraza suna astfel: „Tu, Hristoase, eşti noapte fără lumină pentru necredincioşi, dar pentru credincioşi eşti luminare prin dulceaţa cuvintelor Tale". Textul grecesc arată că tocmai cea de-a doua tâlcuire este corectă. Într-adevăr, în irmos: „Νὺξ ἀφεγγὴς τοῖς ἀπίστοις Χριστέ, τοῖς δὲ πιστοῖς φωτισμός (termen mistic) ἐν τροφῇ τῶν θείων λόγων σου" (Εἱρμοὶ εἰς ἦχον βαρὺν, ᾠδὴ ε. – Εἱρμολόγιον, ἐκδ. Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1906, σ. 120), cuvântul νὺξ fiind nearticulat, este nume predicativ, iar «Χριστέ» are funcţia de subiect.

425. Despre λίθος ἀκρογωνιαῖος, v. Ivan Mansvetov, *Învăţătura neotestamentară despre Biserică*, Moscova, 1879, pp. 40-41. – Hoffmann, *Heil. Schrib.*, Th. IV, 1, 1870, S. 104. – După Fer. Teodoret (*Opere*, vol. VII, p. 428), aceasta este piatra aşezată în capul unghiului, care, în consecinţă, leagă şi sprijină, „uneşte cei doi pereţi ai clădirii". După Sf. Ioan Hrisostom, „piatră unghiulară se numeşte aceea care sprijină şi pereţii, şi temelia, pe care se susţine întreaga clădire" (*Comentariu la Epistola către Efeseni*, p. 90).

426. V. bibliografia şi lucrările despre K.N. Leontiev, stabilite de A.M. Konopleanţev, în culegerea *În memoria lui K.N. Leontiev*, Sankt-Petersburg, 1911, pp. 403-424. Trebuie completată cu opera, recent descoperită, a lui Leontiev: *Patru scrisori de la Athos* (*Curierul teologic*, 1912, nov. şi dec. = K.N. Leontiev, *Sihăstria, mănăstirea şi lumea. Esenţa şi relaţiile lor reciproce*, Edit. Bibliotecii de religie şi filozofie, Serghiev Posad, 1912) şi cu ediţia: K.N. Leontiev, *Opere complete*, în 12 volume, Moscova, 1912.

427. D.A. Rovinski, *Imagini populare ruse*, 1881, cap. VIII.

428. V. nota 366.

429. *Ib.*, partea a doua a discursului.

430. Asemenea păreri pot fi auzite foarte des, chiar şi de la oamenii simpli şi foarte evlavioşi. Îmi amintesc acum de un ţăran respectabil şi bătrân de 80 de ani; privind o dată icoana Judecăţii de Apoi, îmi spune: „Poate că asta n-are să se întâmple, dar nu se poate fără frica asta; fără de ea am rămâne cu totul fără Dumnezeu". Mai adaug că bătrânul era evlavios şi devotat Bisericii. Alţii spun mai simplu: „Sunt născociri ale popilor, ca să câştige mai mult" sau: „Totul e minciună, Dumnezeu e bun şi va ierta" sau: „Şi în definitiv, ce păcate avem noi?..." etc.

431. Origen, *Despre principii*, II, 10; P.G. XI, 233-240.

432. Aici, probabil, apare influenţa lui Origen.

433. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt către cei îndureraţi pentru cei ce au plecat din viaţa aceasta în cea veşnică* (*Opere*, Moscova, 1868, partea a VII-a, pp. 514-534). De asemenea, v. articolul: „Sf. Grigorie de Nyssa" (în *Adăugiri la operele Sfinţilor Părinţi*, partea a XX-a, 1861, pp. 77-92).

434. *Ib.* V., de asemenea, comparaţia dintre păcătos şi bucata de fier pe care o bate fierarul ca să o curețe de zgură şi s-o facă bună pentru lucruri fine.

435. *Ib.*

436. Homer, *Odiseea*, XI, 601-604.

437. Versurile 602 şi 603 sunt socotite absurde de către critici; se crede că sunt o interpolare a lui Onomacrit, redactorul lui Homer din timpul lui Pisistrate. Privitor la această suspiciune, S.S. Glagolev (*Religia greacă, op. cit.*, nota 333, p. 123) observă: „Când Onomacrit interpola aceste versuri, dacă le-a interpolat cu adevărat, trebuia să-şi dea seama ce face. Trebuie să presupunem că el admitea posibilitatea unei existenţe duble a sufletului...; în acest caz, în iad această existenţă este fantomatică şi tristă, în timp ce pe Olimp ea este reală şi fericită. Dintre muritori, ca locuind în Olimp, Homer îi numeşte pe Ganimede şi pe Clitos. Deci ideea că şi Heracles putea fi în Olimp nu contrazice textul poemelor... Heracles se distinge esenţial de ceilalţi locuitori ai Olimpului prin faptul că fantoma lui se află în iad. Deşi acest lucru se spune numai despre Heracles, din poeme nu rezultă că aşa ceva nu li s-ar întâmpla şi altora. Credem că această posibilitate trebuia să fie admisă de gândirea greacă, dată fiind concepţia despre caracterul spectral al sufletului". Această ipoteză judicioasă este de o importanţă capitală pentru istoria şi filozofia religiei, şi am marea bucurie de a putea demonstra că această explicaţie nu este numai o eventualitate, ci şi o realitate istorică. Iată ce citim la un filozof şi teolog din vechime: „Dacă sufletul nu poate păcătui, atunci cum se face că este pedepsit? Această opinie este în total dezacord cu convingerea general acceptată că sufletul face greşeli, că le ispăşeşte, că suferă pedepse în Aid şi că migrează în corpuri noi. Deşi s-ar părea că trebuie să optăm între aceste două opinii, poate că ar fi posibil de demonstrat că ele nu sunt incompatibile. Într-adevăr, când i se atribuie sufletului infailibilitatea, se presupune că este unic şi simplu, identificându-se sufletul cu esenţa sufletului, τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι. Când se spune că este failibil, se presupune că este complex, şi la esenţa lui, αὐτῇ, se alătură un astfel de suflet, care poate avea patimi animalice. Sufletul astfel închipuit este complex şi este alcătuit din diferite elemente: şi acest *ce* complex are patimi, greşeşte; şi tot acest *ce* şi nu însuşi sufletul suferă pedepse. Despre sufletul astfel privit vorbeşte Platon: «Noi vedem sufletul cum îl vedem pe Glaucus, zeul mării» [*Republica*, X, ed. Beckeri, p. 497 – când se transforma în zeul mării, Glaucus se acoperea cu scoici, cremene, plante acvatice, care îl făceau de nerecunoscut]. Şi mai adaugă: «Cel ce vrea să afle natura sufletului trebuie, liberându-l de tot ce-i este străin, să studieze în el în special dragostea pentru adevăr, să vadă spre care lucruri tinde el şi în virtutea cărei înrudiri este el ceea ce este». Viaţa şi faptele lui sunt altceva decât ceea ce este pedepsit şi a separa sufletul nu înseamnă să-l desprinzi numai de trup, ci, de asemenea, de tot ce-i este adăugat. Naşterea, γένεσις, adaugă ceva sufletului sau mai curând ea determină apariţia unei alte forme a sufletului. Dar cum se produce această naştere?... Când sufletul coboară, chiar în momentul când se apleacă spre trup, alcătuieşte un chip, τὸ εἴδωλον, pe sine însuşi. După cum se pare, Homer admitea această deosebire vorbind despre Heracles, dacă trimite chipul, τὸ εἴδωλον, acestui erou în Aid, iar pe el însuşi îl aşază în lăcaşul zeilor (*Odiseea*, XI, 602-605); în orice caz, ideea este cuprinsă în această dublă afirmaţie că Heracles este în Aid şi că este şi în Cer, prin urmare poetul distinge în el două elemente. Iată explicaţia ce se poate da acestui pasaj: Heracles avea o virtute activă şi, din pricina meritelor sale mari, era socotit demn de a fi ridicat la rangul zeilor, dar pentru că el poseda numai virtutea activă şi nu şi pe cea contemplativă, nu putea fi primit în cer în întregime; în acelaşi timp când el se afla în cer, ceva din el se afla în Aid" (Plotin, *Eneadele*, 1, 1, 12; *Plotini Eneades* edidit Ric. Volkmann, t. I, Lipsiae, 1883, pp. 47-49; *Les Enéades* de Plotin traduites par M.N. Bouillet, Paris, 1857, t. I, pp. 48-49). Sau, în altă parte: „când trupul nostru nu mai există, ce înseamnă în acest caz expresia «sufletul în Aid»? Dacă sufletul n-a avut timp să se despartă de *chipul* său, ce-l împiedică să fie tot acolo unde-i este chipul sau umbra sa? Dar dacă el s-a despărţit de trup prin filozofie, atunci numai umbra lui merge la loc mai rău, pe când el însuşi rămâne în lumea suprasensibilă, nelăsând aici nimic din el însuşi. Iată soarta acestei umbre inerente sufletului (în timpul vieţii pământeşti); iar el însuşi, dacă reuşeşte să concentreze în interiorul său lumina ce străluceşte în el, se îndreaptă cu totul spre lumea suprasensibilă şi intră acolo..." (Plotin, *Eneadele*, IV, 4, 16; trad. rus. de G.V. Malevanski, Edit. Credinţa şi raţiunea, 1899, vol. 2, partea I, p. 78; trad. fr. de Bouillet, 1861, t. III, pp. 339-340).

Marsilio Ficino raționalizează acest pasaj profund și-l face plat, interpretând *„idolum animae"* ca *„vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis, est geminum"*.

438. Homer, *Odiseea*, XI, 601-627 (trad. rusă, nota 335, pp. 331-333).

439. Astfel este concepția egiptenilor despre *khu* (spirite ocrotitoare, n.t.), a hindușilor despre *pitri*, a parsilor despre *feruer* sau *frauach*, a grecilor despre *agathodemoni* sau *eroi* etc., a romanilor despre *genii* sau *inone*, a scandinavilor despre *filgi* etc.

440. Macarie cel Mare, *Omilii*, 15, 48; P.G. XXXIV, col. 609, *Hom.*, 15, 50.

441. *Ib*.

442. Isaac Sirul, *Cuvântul 38* în trad. rus. (ed. 1893, p. 409), 57 b în cea greacă Theotoki, p. 345.

443. *Cf. Iacov* 3, 6: ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. Această expresie este fundamentală pentru limbajul misterelor. Numeroase paralele din literatura budistă în: A. Schopenhauer, *Idei izolate, distribuite sistematic despre diferite lucruri*, cap. XV: *Despre religie*, § 179 (*Opere*, trad. de I.I. Eichenwald, Moscova, ed. 14, pp. 975-977). Este foarte probabil că *baza* terminologiei în budism, în misterii și la apostolul Iacov este aceeași: experiența infinitului rău al păcatului; în orice caz, este neîndoielnic faptul că suprastructura metafizică a transmigrației sufletelor nu este cuprinsă în discursul fratelui Domnului.

444. Macarie cel Mare, *op. cit.*, nota 440; *Hom.*, XV, 49; P.G. XXXIV, 612, *Hom.*, XV, 51.

445. Isaac Sirul, *Cuvântul 5* în trad. rus., p. 37, în cea greacă, 44, pp. 275-279.

446. Isaac Sirul, *Cuvântul 4*, p. 23.

447. *Ib.*, 5, p. 30; *cf.* pp. 28-29.

448. *Cf.* Platon, *Lisis*, 217 c-e.

449. Cosma, v. nota 372.

X. Scrisoarea a IX-a: *Făptura*

450. *Metodiu de Olimp*, P.G. XVIII, 264 A; *cf. ib.*, 506 A. *Cf.*: „Dacă sufletul tău se atașează cu patimă de trupurile frumoase și apoi se subordonează tiraniei gândurilor pătimașe ce se nasc din asta, să nu crezi că ele sunt cauza furtunii de gânduri care se desfășoară în tine și a mișcării pătimașe; să știi că această cauză este ascunsă în adâncul sufletului tău, care precum piatra ce se cheamă magnet atrage fierul, atrage spre sine răul de la persoane, în virtutea unei predispoziții la asta și a unei rele deprinderi pătimașe. Iar creaturile lui Dumnezeu sunt toate bune după cuvântul lui Dumnezeu, și n-au nimic care ar permite hulirea creației lui Dumnezeu" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, 50, *op. cit.*, nota 265, p. 95).

451. Ambrozie al Mediolanului, *Despre fecioare*, I, VIII, 40; P.L. XVI, 200; trad. rus. I, VII, 40.

452. Episcopul Teodor (Pozdeevski), rectorul Academiei de Teologie din Moscova, *Din cursul de teologie pastorală. Ascetica*, Serghiev Posad, 1911, p. 21.

453. *Cf.* Th. Simon, *Psihologia apostolului Pavel*, trad. din germ. de episcopul Gheorghe, Moscova, 1907, pp. 1-5 *sq.* – P.S. Strahov, *Atomii vieții* (*Curierul teologic*, 1912, ian., pp. 1-25). Aici este propusă o traducere interesantă, dar puțin probabilă, și un comentariu la *I Corinteni* 15, 51-52: „Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba *într-o clipită*, ἐν ἀτόμῳ". Cuvântul ἄτομος Strahov îl consideră un termen filozofic, drept „atom", așa că sintagma, ἐν ἀτόμῳ, tradusă de obicei prin „într-o clipită", după opinia sa, „ne introduce în profunzimile substratului însuși a tot ce există, în profunzimile... materiei". Toată

materia trupurilor noastre, până la ultimul atom, se va modifica la înviere. Asupra faptului că mântuirea nu este numai a trupului, ci a omului *întreg*, cu trupul său, și asupra valorii esențiale a trupului pentru viața omului insistă V.I. Nesmelov, *Știința omului*, ed. a 2-a, vol. 2, Kazan, 1906.

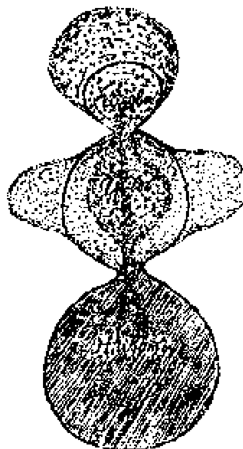
454. I. Tarnovski, *Formarea sufixelor principale* (*Buletin filozofic*, anul 45, fasc. VI, 1909, pp. 4-5): „trecerea lui *t* în *ț* în dialectul bielorus și în limba polonă ne dă o anumită justificare să apropiem cuvântul «telo», *trup*, în bielorusă, «țelo», de adjectivul «țelîi», *întreg*, mai ales că prin întreg omenesc se înțelege ceva riguros organizat, ce nu este susceptibil de divizare (*individuum*); semnificația cuvântului latin *corpus* corespunde totalmente acestui punct de vedere".

455. A.S. Homiakov, *Comparația cuvintelor rusești cu cele sanscrite* (*Opere complete*, vol. 5, ed. a 4-a, Moscova, 1904, p. 582 = *ib.*, ed. a 4-a, 1900, p. 582).

456. Prellwitz, Curtius, v. nota 13. – E. Akvilonov, *Doctrina neotestamentară a Bisericii*, Sankt-Petersburg, 1896, p. 25.

457. L. Losski, *Fundamentele intuitivismului*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1908, III, 2, pp. 77-78. – T. Lipps, *Conștiința de sine*, Sankt-Petersburg, 1903. – R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, v. nota 29 *supra*. – G. Rickert, *Introducere în filozofia transcendentală*, 1904. – Fichte, *Menirea omului*, Sankt-Petersburg, 1905.

458. V. pp. 364-367. Corelația celor trei *principii* ale corpului uman, în cele trei *părți* ale sale, abdomen, torace și cap, poate fi reprezentată schematic ca o interpenetrație a acestor trei sisteme, dar cu o tensiune mai mare a acțiunii în părțile corespunzătoare ale corpului.



459. Papus, *Filozofia unui ocultist* (v. nota 377). În Antichitate, doctrina structurii tripartite a corpului uman în relație cu cea tripartită a sufletului era considerată indiscutabilă: e suficient să amintim ideile lui Platon, Aristotel etc. Dar această rezolvare se regăsește și ulterior. Astfel, în culegerea manuscrisă *Marele Panthect* sau *Kuvaras* a Mănăstirii Iviron de la Muntele Athos, episcopul Porfirie Uspenski a descoperit, în 1845, versuri alegorice necunoscute ale lui Teocrit; un poem, *Fluierul*, avea un comentariu intere-
sant, aparținându-i artofilaxului Primei Iustiniane a toată Bulgaria, lui Ioann Pediasum,
care a trăit în sec. al XIV-lea; acest text interesant atestă permanența doctrinei antice:
„εἰδέναι δὲ ἄξιον, ὡς ὑποδοχὴν τοῦ τριμέτρους τῆς ψυχῆς, λέγω δὴ λόγου, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, τρεῖς σωματικὰς ἀρχὰς κυριωτάτας ἡ φύσις ἐδημιούργησεν γ κέφαλον μὲν εἰς ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ, καρδία δὲ τοῦ θυμοειδοῦς, ἧπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀρχὴ δὲ... αὐτῶν ἡ καρδία. διὸ καὶ ἀπαθεστάτη... εἰ καὶ ἐγκάρδιόν τις τὸν πόθον ἐρεῖ, οὐχ ἁμάρτη τοῦ δέοντος· διὰ τὸ καὶ τοῦ ἥπατος εἶναι τὴν καρδίαν ἀρχή. *Trebuie să știm că natura a*

format trei *principale receptacule trupeşti ale sufletului* tripartit, *adică al minţii, sufletului şi dorinţei*: craniul *pentru minte*, inima *pentru sentiment şi* ficatul *pentru dorinţă. Şi principiul lor... este sufletul*" (Ep. Porfirie Uspenski, *Orientul creştin. Athos. Prima călătorie la mânăstirile şi schiturile atonite*, partea I, secţ. II, Kiev, 1877, cap. XVII, pp. 230-231).

460. V. nota 29.

461. P.D. Iurkevici, *Inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală a omului conform învăţăturii Cuvântului lui Dumnezeu* (*Lucrările Ştiinţifice ale Academiei Teologice din Kiev*, anul I, 1860, cartea I, p. 63).

462. Neologism propus de Schelling.

463. Iurkevici, *op. cit.*, p. 70. – *Cf.* Th. Simon (v. nota 453), B. I, pp. 22-24. „Că inimii i se atribuie un rol atât de important în viaţa lăuntrică – toate funcţiile vieţii sufleteşti şi spirituale sunt plasate aici – nu reprezintă o formulă arbitrară, ci rezultatul unei psihologii dezvoltate natural din observaţie" (Simon, *ib.*, pp. 24-25; urmează explicaţia acestei teze). „Sentimentul spiritual sau sensibilitatea spirituală se află în inimă" (pr. Ioan de Kronstadt, v. nota 46, cartea a III-a, p. 773). Conform Kabbalei, fiinţa umană are trei părţi. Corpul, forma sau dublul eteric şi elementul vieţii constituie primul principiu, cu subdiviziunea lui numită *nephes*. Sufletul, adăpostul voinţei, baza persoanei umane, numit *ruah*, este cel de-al doilea. Cel de-al treilea principiu, spiritul, poartă denumirea de *neshamah* (Papus, *Kabbala, ştiinţa despre Dumnezeu, Univers şi Om*, trad. din franc. de A.B. Troianovski, sub. red. lui N.A. Pereferkovici, Sankt-Petersburg, 1910, cap. VIII, p. 158). Aşa cum s-a spus, persoana umană este propriu-zis alcătuită din organul voinţei, *ruah*. „Adăpostul ei este inima, care, prin urmare, alcătuieşte rădăcina vieţii, este regele (*melek*, מלך), este punctul central de joncţiune între creier şi ficat... Kabbala spune: în cuvântul מלך (Rege), inima se află parcă în «punctul central între creier şi ficat», ceea ce trebuie explicat prin sensul mistic al literelor. Creierul, מ, este reprezentat prin prima literă a lui מלך. Ficatul, כבר, este reprezentat prin ultima lui literă şi, în sfârşit, inima, לב, prin litera ל, aflată la mijloc" (*ib.*, cap. VIII, II, p. 178).

464. Iurkevici, *op. cit.*, p. 72.

465. *Ib.*

466. Goreaev (v. nota 7), p. 317. – Miklosich (v. nota 9), SS. 292-293. – Sreznevski (v. nota 286), III, col. 338-339.

467. Dal (v. nota 8), vol. IV, col. 130-131, 129-130.

468. *Ib.*

469. V. nota 377; *teozofii*, Du Prel (v. nota 351) etc.

470. Dintre lucrările ştiinţei oficiale care studiază *plexus solaris*, indicăm: Maxime Laignel-Lavastine, *Recherches sur le plexus solaire*, Paris, 1903, III + 430 pp., unde este inclus un tablou complet al datelor experimentale şi al consideraţiilor teoretice despre *plexus solaris* din punctul de vedere al ştiinţei oficiale. Cap. V (pp. 407-428) conţine o bogată bibliografie a problemei, fiind date separat şi indicaţii bibliografice din anatomie, fiziologie şi patologie. – În limba rusă nu cunosc decât teza lui Bloh, *Fiziologia plexus caeliaci*, Moscova, 1910. Şi aici sunt date câteva indicii bibliografice. – În ce priveşte punctele de vedere mult mai interesante şi uneori fantastice ale ştiinţei mistice referitoare la *plexus solaris*, cititorul va găsi multe remarci în lucrările lui Du Prel şi ale altora (v. bibliografia în Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Occultismus*, 2-te Aufl. besorgt von R. Blum, Leipzig, 1909, SS. 884 ff.), mai ales (v. nota 351) cu privire la teozofi, ocultişti etc. (o bibliografie rusească, deşi incompletă, la: I.K. Antoşevski, *Bibliografia ocultismului*, 1910; există şi ed. a 2-a, completată). – Leadbeater, *Planul astral*, trad. din fr. de A.V. Troianovski, Sankt-Petersburg, pp. 159-175. – Pentru literatura străină, v. Papus, *Tratat elementar de ştiinţe oculte*, ed. de G.I. Pojarov şi L.I. Dokman, trad. după ed. a 5-a fr., pp. 296-304; în ed. a 3-a bibliografia este omisă. Un index al indexurilor v. în E. Radlov, *Lucrări despre magie*.

471. Gesenius, *op. cit.*, v. nota 25, *Handw.*, 12-te Aufl., SS. 377 a und XI, An. – Cuvântul לִבָּה (*Iezechiel* 16, 30) este explicat de obicei ca o formă auxiliară de la לב; poate fi pur şi simplu o eroare a copistului.

472. Până în ce măsură incertitudinea persită se poate vedea din dicţionarul unui *singur* autor. Astfel, rădăcina לבב la Gesenius este lăsată fără explicaţie în ed. a 3-a a *Dicţionarului* din 1828; în *Thesaurus* din 1839, este explicată prin *pinguis fuit*, în ed. a 2-a lat., revizuită de Hoffmann, este explicată prin *cavus fuit*; în ed. a 7-a din 1868, revizuită de Dietrich, această rădăcină este pusă în legătură cu noţiunile *verbinden, sich winden, convolutus* etc.; în ed. a 11-a din 1890, revizuită de Bülhau, Volck şi Müller, drept semnificaţie principală se recunoaşte *haften an etwas, sich fess Anlegen*, iar în ed. a 12-a din 1895, revizuită de Socin, Zimmern şi Buhl, este lăsată fără explicaţie.

473. Jul. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 2-te Aufl., Leipzig, 1863, Bd. 1, SS. 655-656.

474. Gesenius, *Thesaurus*, Lipsiae, 1839, T. II, p. 738.

475. Gesenius, *Handwört.*, 11-te Aufl., Leipzig, 1890, S. 418.

476. De altfel, aceasta este o supoziţie a noastră. La Goreaev (v. nota 7), p. 394, *hal'va* şi *gal'va* sunt raportate la turcescul *halva* şi arabul *hal'vijat*, dulciuri.

477. Inochentie, arhiep. Kersonului, dezvoltă chiar ideea că, şi *fără* reprezentantul său, omul, făptura este o persoană intrată în alianţă cu Dumnezeu, astfel încât, după părererea lui, şi animalele au religie (Inochentie, *Întâiul curs despre religie în general* /nota 126/, pp. 9-12). Această opinie este împărtăşită şi de prof. S.S. Glagolev, cunoscut datorită lucrărilor sale de apologetică şi istorie a religiei; aceste idei mi le-a expus de nenumărate ori în cursul discuţiilor noastre.

478. Asupra acestei identităţi mi-a atras atenţia S.S. Glagolev.

479. În Scriptură, religia este numită „legământ, lege, slujire a lui Dumnezeu, cale a lui Iehova, sau pur şi simplu cale" (Inochentie, *op. cit.*, p. 4). Iată de ce nu trebuie să considerăm deloc neaşteptată învăţătura Sfinţilor Părinţi despre faptul că scopul suprem al religiei este mântuirea, iar mântuirea constă din îndumnezeire şi aceasta nu este doar destinul omului, ci al întregii făpturi. Astfel, Dionisie Areopagitul vorbeşte despre îndumnezeirea efectivă a naturii în măsura care îi este ei accesibilă (*Despre numele divine*, IX, 5; P.G. III, 912 D; *ib.*, XII, 3, col. 972 A; *ib.*, II, 7, col. 645 A; citez după lucrarea lui I.V. Popov, *Ideea de îndumnezeire în Biserica veche răsăriteană*, Moscova, 1907, p. 33, note = *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1909). Iar Sf. Maxim Mărturisitorul a mers şi mai departe: a extins asupra întregii naturi idealul de îndumnezeire a omului. Prin Hristos, mai întâi se îndumnezeieşte omul, iar prin om va fi îndumnezeită şi natura (cit. *ibid.*). – Printre gânditorii ruşi religioşi contemporani, care au resimţit acut acest aspect al creştinismului, în afară de arhiep. Inochentie şi S.S. Glagolev, pomeniţi deja, mai trebuie amintiţi ep. Porfirie Uspenski (nota 59), Vl. Soloviov (nota 5), S.N. Bulgakov, Viaceslav Ivanov, V.F. Ern şi alţii.

480. Iată de ce mistica inimii în har este un semn de sănătate şi echilibru al organismului, în timp ce mistica falsă a capului sau abdomenului are întotdeauna drept rădăcină sau drept produs o maladie şi a sufletului, şi a trupului. În Hristos – „Principiul Vieţii" – se află echilibrul deplin şi sănătatea desăvârşită. Dimpotrivă, în afara lui Hristos, adică în afara Vieţii, nu există nici sănătate. – Psihiatrul V.F. Cij (v. nota 265), celebru prin numeroase lucrări despre diferite tipuri literare şi personalităţi istorice la care descoperă maladii psihice, îi recunoaşte pe sfinţii asceţi ruşi („nebunii întru Hristos" rămân în afara studiului său) drept reprezentanţi tipici ai sănătăţii şi armoniei spirituale. Şi dimpotrivă, rar se întâmplă ca o carte de psihopatologie să nu se refere la ceea ce sfinţii şi misticii non-ortodocşi spun despre sine, aceste mărturii fiind considerate drept exemple de dezordine psihică. Desigur, psihiatrii simplifică lucrurile atunci când văd aici *numai* dezordine psihică, dar evident că şi aceasta există. Referitor la mistica maladivă psihopatologică,

numeroase materiale sunt conținute în multe lucrări de psihologie, psihopatologie și psihiatrie. De exemplu: D.G. Konovalov, *Extazul religios la sectele mistice ruse*, Serghiev Posad, 1908; deocamdată a ieșit de sub tipar doar fasc. I din partea I (XI + 258 p. = *Curierul teologic*, 1907 și 1908), cu o bogată bibliografie. – D.G. Konovalov, *Psihologia extazului sectelor*, Serghiev Posad, 1909, ed. a 2-a, 18 p. (= *Curierul teologic*, 1908, N° 12). – A. Vertelovski, *Mistica occidentală medievală și atitudinea ei față de catolicism. Studiu istoric*, Harkov, fasc. I, 1888; fasc. II, 1889. – M. Șaghinian, *Despre fericirea celui ce are. Poezia Zinaidei N. Hippius*, Moscova, 1912, 42 p. V. și nota 29. Despre ispită, v. *Cuvintele ascetice* ale lui Isaac Sirul și Grigorie Sinaitul (*Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, 1900, vol. 5) și ale altor Sfinți Părinți, adunate în *Filocalia*, la ep. Teofan Zăvorâtul, mai ales în *Scrisorile despre viața duhovnicească*; considerații detaliate despre această boală a sufletului v. la ep. Ignatie Briancianinov, mai ales *Opere*, vol. 1.

481. Macarie cel Mare, *Omilia 6*.

482. Nichita Stithatul, *Suta a treia*, 38 (v. nota 54), p. 250.

483. „Cel care înlocuiește acțiunea sentimentelor exterioare cu cele lăuntrice – văzul cu aspirația minții spre vederea luminii vieții, auzul cu atenția sufletească, gustul cu judecata rațională, mirosul cu accesul spiritual, pipăitul cu trezvia vigilentă a inimii – acela duce pe pământ o viață de înger; pentru oameni este și se vede ca om, pentru îngeri este înțeles ca înger" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, v. nota 137, p. 84).

484. *Ib*., 52, p. 99.

485. Grigorie Sinaitul le spunea discipolilor săi și mai apăsat, că „acela care s-a ridicat la Dumnezeu datorită Sfântului Duh vede ca într-o oglindă toată făptura *luminoasă*, «fie în trup, nu știu; fie în afară de trup, nu știu» (*II Corinteni* 12, 2), cum spune divinul Pavel, până când va avea un obstacol în timpul contemplării, care îl silește să-și vină în fire" (*Patericul lui Atanasie sau descrierea vieții sfinților care au strălucit în sf. Munte Athos*, Sankt-Petersburg, 1860, partea I, p. 356. *Viața preacuviosului și teoforului nostru părinte Grigorie Sinaitul* este din Νέον ἐκλόγιον). La întrebarea: „Dacă cineva a atins curăția inimii, ce-i slujește drept semn? Și când știe omul că inima lui a atins curăția?", cuviosul Isaac Sirul răspunde: „Când cineva îi vede buni *pe toți* oamenii și nimeni nu-i pare necurat și pângărit, atunci inima lui e cu adevărat curată" (Isaac Sirul, *Cuvântul 21*, în ed. gr., 85; *Opere*, ed. a 3-a, p. 96).

486. „La Sfântul Antonie (cel Mare) a venit unul dintre înțelepții de pe atunci și a spus: «Cum de înduri, părinte, o asemenea viață, lipsită de mângâierea pe care ți-o dau cărțile?». Acesta răspunde: «Cartea mea, domnule filozof, este această natură creată. Ea e întotdeauna cu mine și, când vreau, pot citi în ea slovele lui Dumnezeu»" (Evagrie Monahul, *Îndrumări pentru o viață activă*, 92; *Filocalia*, ed. a 4-a, Moscova, 1905, vol. I, p. 588; P.G. XL). Ideea este reluată de nenumărate ori de misticii din interiorul sau din afara Bisericii. Adeseori apare la Maxim Mărturisitorul (ed. Oeler, 105 *sq*., 152, 162, 212, 241; I, 31, 75, 83, 463; cit. după M.D. Muretov). „Odată ședeam și priveam cu atenție în grădină. Deodată vălul a căzut de pe ochii mei: în fața lor s-a arătat *cartea naturii*. Este cartea dată spre lectură lui Adam, primul om creat, cartea care conține cuvintele Duhului, asemenea Scripturii Dumnezeiești. Și ce învățătură am citit eu în grădină? Învățătura învierii morților!" (Arhimandritul, ulterior episcopul Ignatie Briancianinov, *Grădina în timpul iernii*, *Opere*, Sankt-Petersburg, 1865, vol. I, pp. 97-98). „Lumea, operă a Dumnezeului celui viu, preaînțelept, este plină de viață: peste tot și în toate este viață și înțelepciune, în toate vedem expresia gândirii, atât în întreg, cât și în părți. Ea este cartea adevărată din care putem, deși nu la fel de clar ca din revelație, să învățăm cunoașterea lui Dumnezeu" (pr. Ioan de Kronstadt, *op. cit*., v. nota 46, cartea a III-a, pp. 113-114). „Dacă noi, după ce am scris o carte, îi știm structura și conținutul, toate ideile conținute în ea, și când alții ne expun ideile, mai ales planul cărții noastre, spunem că acesta este planul cărții noastre, că sunt ideile noastre, atunci cum să-l privăm pe Domnul de cunoașterea tuturor lumilor, a tuturor fănturilor, a tuturor lucrurilor din lume cu toate calitățile și stările lor? Oare aceasta nu-i cartea lui Dumnezeu?" (*ib*., pp. 665-666). Aceeași idee de natură-carte se află la baza lucrării lui I.A.F., A.Ω. *Gemma Magica, sau piatra magică prețioasă, adică redarea pe scurt a cărții naturii pe cele șapte file mărețe ale ei, în care se poate citi înțelepciunea dumnezeiască și naturală, înscrisă de degetul lui Dumnezeu*, Moscova, 1784.

487. Uimitor lucru! La fel cum oamenii din Antichitate, care, precum epicureii, luptau cu „superstițiile" religiei de dragul cunoașterii raționale, nu cunoșteau nimic în realitate, și nici nu încercau să cunoască (v. Vl. Kojevnikov, *Dezvoltarea morală și intelectuală a societății romane în secolul al II-lea*, Kozlov, 1874, pp. 101-102), și acum adversarii de orice fel ai Bisericii, separându-se de ea sub pretextul că le „încurcă" studiul științific și, acuzând-o de ostilitate pentru făptură, nu se ocupă de făptură și e puțin probabil ca, din „natură", să vadă altceva decât canapelele din saloane și ziarele. Iar cei care se ocupă de științele naturii nu trăiesc cu natura, ci fac eforturi să-i creeze o închisoare de concepte, căci aceasta este esența științelor naturale moderne, demascată de adepții-trădătorii ei, de neokantienii contemporani și de alți gnoseologi, mai ales de cei din școala de la Marburg.

488. Atât psihologia naturii, cât și istoria dezvoltării ei au fost studiate extrem de puțin și sunt cunoscute insuficient. Dar și ceea ce s-a făcut în această direcție confirmă în mod clar teza expusă în text cu privire la problema respectivă: A. Bizet, *Dezvoltarea istorică a sentimentului naturii*, trad. de D. Korobcevski, Sankt-Petersburg, 1890. – Gr. Olenev, *Sentimentul naturii în Antichitate* (*Lumea*, 1910, N° 4, ian., pp. 286-288). – V.F. Savodnik, *Sentimentul naturii în poezia lui Pușkin, Lermontov și Tiutcev*, Moscova, 1911 (bibl., pp. 2-4). – Em. Michel, *Le sentiment de la Nature et l'histoire de la peinture de paysage* (*Rev. de synthèse hist*., t. XI, 2, N° 32, pp. 150-164). – A. von Humboldt, *Cosmosul*, trad. de Weinberg, Moscova, 1863, II. – De Laprade, *Le sentiment de la nature avant le christianisme et chez les modernes*. – Motz, *Über d. Empfidung d. Naturschönheit bei d. Alten*. – Caesar, *Über d. Naturgefühl bei d. Griechen* (ultimele trei cărți sunt indicate *cf*. Kojevnikov, v. nota 487). – Remarci disparate pe marginea temei noastre se găsesc în lucrări de estetică și istorie a artei, în special de istorie a picturii.

489. E. du Bois-Reymond, *Istoria culturii și științele naturale*, trad. din germ. sub red. lui S.I. Erșov, Moscova, 1900, p. 29. *Cf*. „Creștinismul este, neîndoielnic, una dintre manifestările cele mai pure... ale aspirației pentru cultură și, în plus, pentru edificarea continuă a sacrului" (Fr. Nietzsche, *Cugetări inactuale*, III, 6; *Opere complete*, Moscova, 1909, vol. 2, p. 228).

490. Expresie atribuită lui Thales și citată de Aristotel: *Despre suflet*, I, 5, 411 a, 8.

491. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 38 și, în general, v. tot acest *Cuvânt*.

492. Fr. Nietzsche, *Știința veselă*.

493. Iată de ce *în afara* harului lumea apare ca o fantomă, ca „neant" format de realitatea vizibilă, fiind într-adevăr doar *foenomen non bene fundatum*. Ba este Maya Indiei, ba este μὴ ὄν al misterului, al lui Platon și, în esență, al întregii înțelegeri a vieții din Antichitate. Înțeleptul este cel care a pătruns dincolo de „coaja grosolană a materiei" și a reușit să vadă acolo... nu „porfira nestricăcioasă a Divinității", nu „cartea revelațiilor", nu „slava lui Dumnezeu", nu „înțelepciunea lui Dumnezeu", ci doar vidul și neantul.

494. Caracterul demonic al păgânismului este atestat de numeroși Sfinți Părinți și scriitori ai Bisericii, care nu cunoșteau păgânismul din auzite, ci din propria lor observație și chiar din trista lor experiență (Iustin, Ciprian, Lactanțiu, Augustin și alții). Dar conștiința acestor păgâni merită o atenție deosebită. Astfel este, de pildă, mărturia lui Plutarh, apologet al păgânismului, care a fost, pe deasupra, și preot al lui Apollo: „Nu pot crede, spune el prin gura piosului Cleombrotas, că zeii ar putea admira cu plăcere cum, într-o zi de sumbre sacrificii, oamenii sfâșie cu sălbăticie victimele umane, înfulecă din carnea crudă și însângerată, se supun unor posturi grele, se lansează în gemete lugubre,

își permit expresii murdare și nerușinate, scot țipete îngrozitoare. A presupune așa ceva ar fi o cruntă superstiție și o impietate. Dar voi spune, continuă Cleombrotas, că aceste sărbători și sacrificii au fost instituite numai cu scopul de a-i satisface și a-i liniști pe *demonii* răi, de a preîntâmpina manifestarea răutății lor" (Plutarh, *Despre scăpătarea oracolelor*, XIV, 417 D; Plutarchi Cheroneus, *Scripta Moralia*, Parisiis, 1839, v. II, p. 508). Teoria despre cultul de îmbunare a zeilor răi, conform lui Plutarh, a fost pentru prima dată enunțată tot de un platonician, de căpetenia Academiei, Xenocrate. „Xenocrate crede că în aerul care ne înconjoară trăiesc ființe ale naturii puternice, duhuri întunecate și sumbre, cărora le place acest cult lugubru și care nu le fac oamenilor rău când sunt venerate în acest fel" (Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, XXVI, 361 B; *op. cit.*, v. II, p. 441). Autorii moderni se exprimă frecvent în același sens, anume că păgânismul a fost cultul demonilor, iar păgânii, posedați de demoni. Această idee este expusă, de exemplu, în lucrările prințul S.N. Trubețkoi: *Religia* (*Dicționarul Enciclopedic* al lui Brockhaus și Ephron – *Opere*, vol. II, Moscova, 1908, pp. 499-509); *Schițe de istorie a religiei grecești* (*ib.*, vol. II, pp. 434 *sq.*); *Doctrina Logosului și istoria sa* (*Opere*, vol. IV, Moscova, 1906, mai ales pp. 187-190); *Istoria filozofiei antice*, Moscova, 1906, partea I, cap. II, 2, 3, 4, pp. 30-34). – Comte Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Paris-Bruxelles, 1892, ch. II, pp. 103 *sq.* – N.S. Arseniev, *În căutarea Dumnezeului Absolut*, Moscova, 1900, mai ales pp. 37-39. – Prin demonismul păgânismului se explică și faptul că pentru vindecarea de spaima de demoni și salvarea de demoni, în ochii lumii antice, principala garanție pare s-o fi reprezentat succesul propovăduirii creștine. Pe lângă cărțile citate mai sus, v.: A. Harnack, *Bazele religios-morale ale creștinismului în expresia lor istorică (din istoria propovăduirii misionare a creștinismului în primele trei secole)*, trad. de A.A. Spasski, Harkov, 1907, cap. III, pp. 60-79 și VIII, pp. 178-194. – E.G., *Bolile demonice* (*Lectura creștină*, 1912, iul.-aug., pp. 775-790). – A.A. Spasski, *Credința în demoni în Bisericile antice și lupta cu ele* (*Curierul teologic*, 1907, II, 6, pp. 357-391). – Ideea că *frica* i-a creat pe primii zei a fost enunțată pentru prima oară de Democrit; în orice caz, Sextus Empiricus (*Adv. math.*, XIII, 259) îi recunoaște prioritatea. După Cicero (*De nat. deor.*, II, 5), aceeași opinie o împărtășea și stoicul Cleanthe. Probabil, de la Democrit, acest punct de vedere a fost împrumutat de Epicur și de adeptul său roman Lucrețiu Carus. – Observații interesante despre legătura dintre posedarea de demoni și incapacitatea de a studia realitatea sunt exprimate în: O. Weininger, *Ultimele cuvinte* (v. nota 351); *Cultura*, pp. 159-161.

495. Aristotel, *Etica nicomahică*, IX, 9. *Opera* (v. nota 102), vol. 2, pp. 1158 b 35, 1159 a 4; *Marea etică*, II, 11, *ib.*, pp. 1298 b 29 *sq.*; *Eudemos*, VIII, 3, *ib.*, p. 1238 b 27.

496. Chr. Sigwart, *Despre bazele morale ale științei* (trad. rus. în *Curierul educației*, 1904, N° 9, p. 176), din culegerea sa *Kleine Schriften*, Bd. II, 1881 (2-te Aufl., 1889). *Cf.*: „Este necesar să existe în afara noastră o inteligență care nu constă doar din capacitatea de a înțelege adevărul, ci posedă o asemenea forță încât poate produce din sine însuși toate adevărurile posibile, care, existând independent, alcătuiește însăși esența adevărului, cuprinde cu sine toată plinătatea luminii, iubirii și vieții. Altfel nicăieri n-ar fi și n-ar putea să fie nici adevăr, nici bine. Astfel, fundamentul tuturor lucrurilor, al oricărei cunoașteri, ar fi neantul pur" (Arhimandrit, ulterior arhiepiscop al Kersonului și Tauridei, Inochentie Borisov, *Despre existența lui Dumnezeu*, în *Lectură creștină*, partea XXX, 1824, p. 205). Descoperirea și demonstrația faptului că acest articol îi aparține lui Inochentie au fost efectuate de elevul meu, I.M. Uspenski, licențiat al celei de-a LXVII-a promoții a Academiei Teologice din Moscova, în teza sa, *Filozofia lui Inochentie, arhiepiscopul Kersonului*. – Aceeași idee se regăsește și la antici, de exemplu: „Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις" (Platon, *Legile*, V, 730 c, p. 335; v. notele 30, 29).

497. Maimonide, *Maestrul*, I, 72 (cit. după M. Bazilevski, *Influența monismului asupra evoluției cunoașterii*, Kiev, 1883, pp. 15-20; *ibid.*, pp. 15-24, autorul citează un capitol din Maimonide care interpretează universul ca ființă unică).

498. Rabbi Behai, *Hab. Galeb.* (*Despre obligațiile inimii*), cap. *Despre slujirea sinceră a lui Dumnezeu* (cit. după Bazilevski, pp. 93-94, 95-96).

499. *Ib.*, pp. 97-98.

500. *Sabbat*, fol. 150 (*ib.*).

501. V. nota 488.

502. Bazilevski, p. 13, *cf. sq.*

503. *Ib.*

504. *Ib.*

505. *Ib.*, pp. 9-10.

506. Despre lupta cu politeismul *din interiorul* lumii antice, v.: P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origine au temps de Plutarque*, Paris, 1904, XIV + 518 p. – Goblet d'Alviella, v. nota 494. – Kojevnikov, v. nota 487. – Boissier, *Religia romană de la August la Antonini*, trad. de M. Korsak, Moscova, 1878. – S. Korelin, *Decăderea concepției antice despre lume*, Sankt-Petersburg, 1895.

507. Lucrețiu Carus, aproape la începutul tuturor cântecelor poemului său *Despre natura lucrurilor*, îl tămâiază pe Epicur și-l numește chiar zeu; *cf.* nota 487.

508. Despre starea științelor naturii din Antichitate, v. Kojevnikov, nota 487. – Wavell, *Istoria științelor inductive*, trad. după ed. a 2-a engl. de M.A. Antonovici și A.N. Pînin, Sankt-Petersburg, vol. I și II, 1867, vol. III, 1869. – P.A. Liubimov, *Istoria fizicii. Încercare de studiu al descoperirilor în istoria lor*, partea I, perioada științei grecești, Sankt-Petersburg, 1892, V + 268 p. – Ferd. Rosenberg, *Schiță de istorie a fizicii*, partea I, trad. din germ. sub red. lui I.M. Secenov, Sankt-Petersburg, 1883, V + 178 p. – Edm. Perrier, *Ideile de bază ale zoologiei în dezvoltarea lor istorică din Antichitate până la Darwin*, trad. de A.M. Nikolski și K.P. Piatnițki, Sankt-Petersburg, 1896, 302 p., cap. I-III, pp. 1-29.

509. Du Bois-Reymond, v. nota 489, p. 41. – Kojevnikov (v. nota 487), p. 107. – E. Dennert, *Hristos și științele naturale*, trad. din germ., Sankt-Petersburg.

510. Clement Romanul: *Întâia Epistolă către Corinteni*, XIX, 2-3; XX, 1-12 (Funk, v. nota 317, SS. 44-45).

511. „Ὠκεανὸς ἀπέραντες ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι" (XX, 8). Să fie vreo aluzie la America? E o presimțire a cunoașterii viitoare sau, poate, o amintire, care dispare, a trecutului?

512. *Cf.* Kojevnikov (v. nota 487), p. 97. – Asupra ideii creștine de auto-legitimitate a lumii a insistat în mod special M.M. Tareev, *Bazele creștinismului*, Serghiev Posad, 1908, vol. 1-4, și chiar face din acest concept piatra unghiulară a sistemului său. Dar, la acest sistem, auto-legitimitatea și auto-afirmarea făpturii aproape că se confundă sub termenul comun de „libertate a cărnii".

513. Conform traducerii nu întru totul exacte a lui Filaret, episcop de Cernigov, *Tablou istoric al imnografilor și imnelor Bisericii Ortodoxe*, ed. a 2-a, Cernigov, 1864. – Texte și comentarii: *Titi Flavii Clementis Hymnus in Christum Salvatorem*, ed. Fer. Piper, Gottingae, 1835. – Despre necesitatea corectării traducerii de mai sus, v.: F. Smirnov, *Imnul lui Clement Alexandrinul* (*Lucrările Academiei Teologice din Kiev*, 1879, vol. II, pp. 370-372). – Pentru text și comentarii, v. și: Contele A.S. Uvarov, *Simbolismul creștin*, partea a II-a, 5, *Simbolismul vechii perioade creștine*, Moscova, 1908, ed. postumă, pp. 44-49.

514. Kojevnikov (*op. cit.*, nota 487), pp. 96-97. Aici se citează: „Întreaga Antichitate nu a cunoscut plăcerea naturii" (Hervinus, *Literaturgesch.*, I, S. 124); pentru întâia oară părinții Bisericii s-au decis să pună natura mai presus de artă (Humboldt, *Kosmos*, II, 30); „anticii simțeau plastic; lumea creștină simte pictural... Sentimentul naturii la greci percepea nu atât interacțiunea dintre lucruri, care le lega într-un tot organic, ci, dimpotrivă, se agăța de o particularitate, ca s-o elaboreze amănunțit și s-o facă asemănătoare cu o trăsătură umană sau s-o personifice într-o imagine omenească" (Carrière, *Arta*,

II, pp. 276-277, trad. rus.). Aceeaşi opinie o are şi Schnase (*Gesch. d. bildenden Künsten*, II, 129 ff.). „Zugrăvind tablouri din natură, poeţii se ocupau exlusiv de descrierea exteriorului, şi acesta în liniile cele mai generale; de aceea la ei nu se observă nici urmă de înţelegere profundă a vieţii lăuntrice a naturii, de felul celei exprimate în creaţia lui Shelley..." (Kojevnikov, p. 97, în nota 3). „În pofida apărării zeloase a clasicismului de către admiratorii lui, majoritatea celor care s-au ocupat de problema interesului anticilor pentru natură sunt înclinaţi să creadă că sentimentul naturii i-a fost lumii antice dacă nu cu totul străin, în orice caz mai puţin caracteristic decât societăţii moderne... Nu avem nici un motiv să presupunem că un popor dotat cu o imaginaţie atât de bogată, cum au fost grecii, a rămas cu totul indiferent faţă de natura înconjurătoare; şi totuşi, din perioada cea mai timpurie, civilizaţia greacă s-a constituit în aşa fel încât sentimentul pentru natură nu putea fi deosebit de puternic în sânul ei... Comparaţiile cele mai largi demonstrează cu uşurinţă în ce măsură lumea clasică prefera să se concentreze asupra studierii omului decât asura studiului naturii: comparativ cu reprezentarea vieţii umane, ce scurte şi sărace sunt descrierile celei din urmă la poeţii greci! Ce bogată este în Antichitate dezvoltarea plasticii, care corespunde întru totul dragostei antice pentru umanism, în timp ce peisajul nu le era *deloc* (s.n. – P.F.) cunoscut nici grecilor, nici romanilor. Dacă anticii făceau apel la natură din punct de vedere estetic şi chiar ştiinţific, se grăbeau să găsească mai întâi în ea reflectarea idealului uman; ei năzuiau permanent nu atât să-i studieze viaţa independentă, cât analogia şi legătura naturii cu idealul uman. Divinizând tot ce era plastic, inclusiv atunci când studia istoria, gândirea antică îşi concentra atenţia asupra fenomenelor deosebit de proeminente, deosebit de frapante prin exteriorul lor. Grandiosul, tragicul, într-un cuvânt, tot ceea ce aminteşte mai curând de pasiunile omeneşti – iată ce-i interesează cu precădere în lume nu numai pe poeţii antici, ci şi pe savanţii de atunci. Dimpotrivă, forţele ascunse, imperceptibile, viaţa lăuntrică şi transformările materiei le erau aproape de neînţeles grecilor şi chiar nu-i interesau... Şi nu numai că anticii se interesau insuficient de natură: o priveau dintr-un punct de vedere cu totul eronat; în primul rând, încercau să aducă fenomenele ei în raportul căutat cu idealurile umane şi datorită acestui fapt greşeau permanent; în al doilea rând, urmăreau numai faptele cele mai mari, cele mai vizibile şi astfel se obişnuiau să neglijeze studiul forţelor lăuntrice ale naturii pentru a acorda atenţie exteriorului ei... Învăţaţii greco-romani observau cu zel fenomenele ce păreau rare, aproape miraculoase şi priveau cu dispreţ faptele cotidiene, fizice; ...de pildă, meteorologia îi interesa foarte mult, în timp ce fenomenele mai puţin frapante ale luminii, sunetului etc. nu se bucurau aproape deloc de atenţia lor; la fel... botaniştii şi zoologii colecţionau sute de anecdote despre animalele şi plantele ciudate din străinătate şi aproape că nu aveau habar de flora şi fauna meleagurilor natale" (*ib.*, pp. 96-97). Cu toate acestea, în pofida celor spuse, unii încearcă uneori să-i atribuie lumii antice sentimentul naturii, legându-l de numele lui Pliniu şi punând în legătură cu creştinismul lichidarea înţelegerii romantice a naturii (D.S. Merejkovski, *Eterni tovarăşi de drum*, Sankt-Petersburg, 1899, ed. a 2-a, pp. 102-103, *Pliuniu cel Tânăr*).

515. *Cf.*: „Dacă unele Biserici adaugă că Dumnezeu a luat natură umană, atunci, aşa cum am spus-o cu sinceritate, eu nu înţeleg prea bine sensul acestor cuvinte: la drept vorbind, asta mi se pare nu mai puţin ciudat decât dacă am spune că cercul a luat natura pătratului" (Spinoza, *Scrisoarea XXI /LXXII/* către Oldenbourg; *Corespondenţa*, v. nota 230, p. 148).

516. „Dumnezeu respectă pe deplin natura creată de El şi legile ei, ca operă a înţelepciunii Sale infinite, desăvârşite; de aceea şi voinţa Şi-o împlineşte de obicei prin intermediul naturii şi legilor ei, de exemplu, când îi pedepseşte sau îi binecuvântează pe oameni. De aceea, dacă nu te afli la mare nevoie, nu-I cere minuni" (Ioan de Kronstadt, p. 667, v. nota 46).

517. P. Florenski, *Antonie al romanului şi Antonie al tradiţiei*, Serghiev Posad, 1907 (= *Curierul teologic*, 1907, N° 1); încercare de comparaţie între două atitudini ascetice, nihilistă şi ortodoxă. – V.A. Kojevnikov, *Despre importanţa ascetismului în trecut şi în prezent*, Moscova, 1910 (*Biblioteca de Religie şi Filozofie*, fasc. XXII-XXIII = *Lectura creştină*, 1909), cu o bogată bibliografie. – M.V. Lodîjevski, *Supraconştiinţa* (v. nota 29). – *Idem*, *Lumina nevăzută. Din domeniul misticii superioare*, Sankt-Petersburg, 1912.

518. *Ioan* 8, 23; 17, 16; 18, 36 etc.

519. Rugăciune a 7-a de dimineaţă, cântarea de amiază.

520. Despre deificare: I.V. Popov, *Ideea de îndumnezeire în vechea Biserică Răsăriteană*, Moscova, 1909 (*Probleme de filozofie şi psihologie*). – *Idem*, *Idealul religios al Sfântului Atanasie al Alexandriei*, Serghiev Posad, 1904 (= *Curierul teologic*). – *Idem*, *Îndreptăţirea mistică a ascetismului în operele cuv. Macarie Egipteanul*, Serghiev Posad, 1904 (= *Curierul teologic*). – S. Zarin, *Ascetismul conform învăţăturii creştin-ortodoxe*, vol. I, 2. V. şi la Smirnov (v. nota 533).

521. Iată un exemplu frapant al atitudinii Bisericii faţă de trup. Când, la Sinodul de la Niceea, în 325, a fost făcută tentativa (cel mai probabil, de către Osie, episcop de Cordoba) de a impune tuturor clericilor să se înfrâneze de la soţiile lor, probabil că mulţi au fost favorabili acestei propuneri. „Dar împotriva ei s-a ridicat un om care, şi ca mărturisitor, şi ca ascet, se bucura de mare respect. Era Pafnutie, episcop din Tebaida de Sus. Vocea lui avea cu atât mai multă autoritate, cu cât, cast fiind, Pafnutie era mai presus de orice suspiciuni cu privire la faptul că s-ar lăsa condus de motive egoiste. El s-a exprimat în sensul că apostolul numeşte căsătoria «cinstită» (*Evrei* 13, 4), că, prin urmare, nu există motive să li se pretindă tuturor celibatul şi, impunându-li-se tuturor o povară pe care o pot purta cu cinste doar puţini, s-ar putea aduce nu un bine, ci un rău Bisericii, supunând unei puternice ispite dacă nu pe feţele bisericeşti, măcar pe soţiile acestora. Părerea lui Pafnutie a triumfat şi, ca şi mai înainte, alegerea liberă între celibat şi viaţa conjugală a fost oferită candidaţilor la preoţie" (Sozomen, I, 23) (Bolotov, *Curs* /v. nota 241/, vol. 3, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 142-143).

522. Grigorie de Nyssa, *Despre liniştea sufletească*, P.G. XLVI, 1049 C.

523. Macarie cel Mare, *Omilia* 44, 9; P.G. XXXIV, 785 B; *cf.* *Omilia* 49, 3, *ib.*, 813 D.

524. Simeon Noul Teolog, *Cuvântul* 27; P.G. 452 D. *Cf. ib.*, 451, nota 13: ἄνθρωπος Θεοῦ ἑνοῦται πνευματικῶς καὶ σωματικῶς. Pentru amănunte privitoare la această temă, v. Zarin (*op. cit.*, nota 520), p. 53.

525. *Canoanele Sfinţilor Apostoli, ale Sfintelor Sinoade ecumenice şi locale şi ale Sfinţilor Părinţi, cu tâlcuiri*, Moscova, 1877, pp. 7, 95.

526. *Ib.*, p. 1005.

527. *Ib.* Data Sinodului de la Gangra nu este stabilită cu precizie şi se presupune a fi între anii 340 şi 370.

528. *Ib.*

529. Talasie (v. nota 54). Diametral opusă acestei mistici răsăritene a persoanei este cea occidentală de „reitate": „*Das du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, die Menschenheit ist's, die man im Menschen lieben soll*" (Angelus Silesius /v. nota 350/, I, 163, S. 27).

530. Ioan şi Varsanufie, cuv. Serafim, ep. Ignatie Briancianinov.

531. *Jaloane. Culegere de articole despre intelectualitatea rusă*, Moscova, 1910, ed. a 5-a şi alte ediţii mai recente. Împrejurul *Jaloanelor* s-a creat o întreagă literatură, al cărei indice se află în anexa celei mai recente ediţii a acestei cărţi. – N.M. Sokolov, *Sfinţii ruşi şi intelectualitatea rusă. Încercare de caracterizare comparativă*, Sankt-Petersburg, 1907.

532. Stareţul Lavrei Pecerska din Kiev, ieroschimonahul Partenie, unul dintre cei aleşi de Preacurata, care din copilărie adia a prospeţime celestă, înger în trup, chiar încă din tinereţe n-a ştiut lupta cu trupul şi niciodată nu şi-a pătat inima cu murdăria păcatului

(*Cazanie despre viaţa şi faptele stareţului Lavrei Pecerska din Kiev, ieroschimonahul Partenie*, Kiev, 1898, pp. 13, 19), acest om eminent, care a venerat-o pe Preacurata, toată viaţa a încercat să afle *în ce constă esenţa anahoretismului*. Şi o dată, în faţa icoanei Ei, pe care o avea mereu în chilia sa, rugându-se Stăpânei să-i spună ce înseamnă anahoretismul pe care şi l-a asumat, a auzit vocea Ei: *„Schimnicia înseamnă să te dedici rugăciunii pentru întreaga lume"* (*ib.*, p. 27). Ieroschimonahul Partenie s-a născut la 24 august 1790 în satul Simonovo, gubernia Tula, şi a răposat în Vinerea Mare a anului 1855.

533. S.I. Smirnov, *Părintele duhovnicesc în vechea Biserică Răsăriteană*, partea I (întâiul Sinod ecumenic), Serghiev Posad, 1906 (= *Curierul teologic*). – Kojevnikov, v. nota 517, cu o bibliografie.

534. Vecernia din joia primei săptămâni a Postului Mare, cântarea 2, tropar 3. Sau iată în ce tonuri tandre vorbeşte despre trup Tertulian: „Sufletul nu poate rămâne ca o desfrânată, ca mirele s-o ia goală. El are veşmintele sale, podoabele sale, precum şi un fel de slujitor, trupul. Trupul este adevărata *mireasă*... Şi, suflete, nimeni nu este mai apropiat de tine decât el. După Dumnezeu, pe el trebuie să-l iubeşti mai mult decât orice" (Tertulian, *Despre învierea cărnii*, 63).

535. În rânduiala înmormântării este deosebit de caracteristică împletirea a două motive: bocetul după frumuseţea coruptă în om şi bucuria pentru restaurarea frumuseţii în Maica Domnului. În vechime, aceste sentimente erau şi mai strâns împletite. Despre vechiul sentiment creştin al morţii, v.: V.F. Ern, *Scrisori despre Roma creştină. Scrisoarea a III-a* (*Curierul teologic*, 1913, ian.). – G. Boissier, *Catacombele*, Moscova (*Biblioteca publică de religie*, seria III). – A. von Fricken, *Catacombele romane şi monumentele creştinismului primitiv*, Moscova, partea I, 1872; partea a II-a, 1877). – S.N. Bulgakov, *Două cetăţi*, Moscova, 1911, vol. 1-2, articolele despre creştinismul primitiv. – Dintre autorii vechi, ideea învierii şi a sfinţeniei trupului se simte foarte viu la Sf. Irineu de Lyon, iar dintre cei moderni, la N.F. Fedorov.

536. Εὐχ. (v. nota 110), σ. 216.

537. *Ib.*, σ. 211.

538. „Nimeni nu poate zugrăvi, descrie un biograf al lui Petru cel Mare impresia provocată de ucazul privitor la raderea bărbilor, marea tulburare produsă în sufletele ruşilor de acest ucaz al Maiestăţii Sale." „Ni se porunceşte să ne radem bărbile, îi spuneau ruşii ierarhului Dimitrie de Rostov, dar noi suntem gata să ne punem capetele pentru bărbi, mai bine să ne taie capetele decât să ne radă bărbile." Se cunosc numeroase răscoale din pricina bărbilor; dar nici pedepsele aspre din partea guvernului (astfel, în timpul răscoalei din Astrahan au fost executaţi 365 de oameni şi mulţi au fost surghiuniţi în Siberia) nu-i înspăimântau pe apărătorii sfintei şi cuvioasei înfăţişări. Iar ce importanţă i se acorda bărbii în venerarea sfinţilor se vede din faptul că sfinţii asceţi purtau bărbi deosebit de mari şi din permanentele indicaţii iconografice asupra particularităţilor bărbii cutărui sau cutărui sfânt. Deosebit de caracteristică este barba sihaştrilor şi asceţilor (P. Smirnov, *Raderea bărbii*, *Enciclopedia Ortodoxă* /v. nota 242/, 1901, vol. II, pp. 1005-1022. – *Ibid.*, pp. 1011-1022, bibl. şi alte indicaţii pertinente. – Amănunte extrem de interesante v. la: F. Buslaev, *Schiţe istorice de literatură şi artă populară rusă*, Sankt-Petersburg, 1821, vol. X, pp. 216-232: *Barba rusă din vechime*). – Forţa rezistenţei Rusiei ortodoxe faţă de ucazul lui Petru privitor la raderea bărbii poate fi estimată prin marea taxă anuală pentru barbă impusă de Petru I, şi anume: 60 de ruble pentru curteni, orăşeni şi funcţionari, 100 de ruble pentru negustori şi comercianţi, 60 de ruble pentru târgoveţi, slugile boierilor, căruţaşii departamentului poştei şi clerici, cu excepţia preoţilor şi diaconilor, câte 30 de ruble pentru locuitorii de toate categoriile sociale ai Moscovei şi câte 2 copeici pentru fiecare bărbat care intra sau ieşea pe la bariera oraşului (*Colecţie completă de legi*, ucazul din 16 februarie 1705). Ca vestigii interesante ale acestei lupte peste puteri a poporului pentru barbă au rămas „insignele de barbă", adică jetoane din argint sau aramă numite *borodovaia*, care li se eliberau celor care plăteau amenda

pentru barbă; aceste insigne trebuiau purtate cu sine. *Raritatea* extremă a insignelor de argint demonstrează clar că doar puţini îşi puteau permite să plătească vama pentru barbă. „Am în colecţia mea o insignă de acel fel, de mărimea unei monede de 20 de copeici de argint; pe faţă este reprezentată pajura rusească şi anul 1705, iar pe verso, partea inferioară a unui chip de om, cu nas, gură, barbă şi mustaţă şi cu inscripţia: *banii au fost luaţi*. Insignele de aramă erau de două feluri; o categorie seamănă cu cele de argint şi pe unele pajura rusească este reştanţată, servind probabil şi a doua oară; cealaltă categorie o constituie monedele pătrate, de mărimea şi greutatea unei ruble. Pe faţa lor este o inscripţie simplă: *pentru barbă banii se luară*, iar pe verso, cuvintele: *barba-i de prisos povară*" (Baron Stanislav de Chaudouart, *Trecere în revistă a banilor ruseşti*, trad. din fr. de V.A, Sankt-Petersburg, 1837, partea I, cap. VI, pp. 169-170). În aceeaşi problemă, v.: Aug. Schloezer, *Istoria monedelor, banilor şi a mineritului în Statul Rus de la 1700 până la 1784*, Göttingen, 1791, pp. 67, 78. – Ciulkov, *Descriere istorică a comerţului rus*, Moscova, 1781, I, p. 698; Ciulkov descrie încă un model de insignă pentru barbă, dar Chaudouart se îndoieşte de existenţa acestuia. - *Reproduceri* ale insignelor pentru barbă pot fi văzute în citata lucrare a lui Chaudouart (partea a II-a, *Colecţie de reproduceri*, Sankt-Petersburg, 1837, planşa 22, fig. 5 şi 6; planşa 23, fig. 1, cu explicaţii la p. 12) şi în: N.V. Migunov, *Monede ruseşti rare de la 1699 până la 1912*, ed. a 4-a, Moscova, 1912, p. 80; insigna pentru barbă reprodusă aici este interesantă pentru faptul că avea contramarcă de amortizare. – Taxa pentru barbă este, ca să spunem aşa, măsura de rezistenţă a omului mediu. Dar se ştie cu câtă hotărâre şi neînduplecare numeroase persoane şi unele curente din vechea Rusie au apărat barba şi, o dată cu ea, şi ideea sfinţeniei trupului, respingând distrugerea acestei idei de către nihilismul occidental, intelectual-castrat. Despre această luptă neîntâmplătoare lasă să-i scape câteva cuvinte un filozof foarte apropiat de spiritul intelectualist şi cu mare influenţă asupra occidentalistului tipic I.S. Turgheniev; este vorba de Schopenhauer, cu dispreţul său pentru religie şi cu dezgustul său pentru trup: „Barba este ca o jumătate de mască şi trebuie interzisă de poliţie, bombăneşte el împotriva naturii umane. Pe deasupra, ca semn al sexului pe faţă, este indecentă şi de aceea place femeilor..." (*Gânduri disparate, dispuse sistematic, despre felurite obiecte*, XIX: *metafizica frumosului în estetică*, § 233, nota 1; *Opere*, trad. şi red. de I.I. Eichenwald, fasc. XIV, p. 766). Da! Aproape toţi sfinţii bărbaţi, majoritatea oamenilor mari, milioane de slujitori cinstiţi ai voinţei lui Dumnezeu au purtat barbă, au văzut în ele un semn de curaj, considerau că ar fi reprobabil s-o radă; în plus, mulţi dintre ei au luptat eficient pentru dreptul de a o purta; să-i amintim măcar pe slavofilii noştri (A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. VIII: *Scrisori*, Moscova, 1904, *Scrisoarea 15* către A.N. Popov, p. 191; *Scrisoarea 2* către contesa A.D. Bludova, p. 375); şi iată că unui intelectual, departe de o moralitate ireproşabilă, i-a căşunat ca, în aversiunea sa faţă de sex, să ajungă la descoperirea că barba este indecentă şi să ceară intervenţia poliţiei, a acestei instituţii întru totul intelectuală în spirit, pentru lupta cu barba!

539. Tertulian (ce-i drept, în operele perioadei montaniste) expune o opinie foarte originală despre trupul – chip al lui Dumnezeu. După părerea acestui autor, nu Mântuitorul a luat chipul existenţei umane, ci omul a fost *prefigurat* de Creator după chipul Fiului lui Dumnezeu, care urma să vină pe pământ. Chipul lui Dumnezeu este chipul lui Hristos, care i-a fost dăruit omului cu mulţi ani înainte de venirea lui Iisus Hristos sub acest chip: *„Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum (Gen. I, 27). Cur non suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cujus faciebat? Erat autem ad cujus imaginem faciebat: ad Filii scilicet qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, iago veri et similitudo"* (Tertulian, *Adv. Praxeam*, 12; P.L. II, 168. A). „«Să facem om», a zis Dumnezeu înainte de a-l face. Îl face, ca să zicem aşa, cu mâinile Sale din cauza priorităţii omului, ca să nu fie pus pe picior de egalitate cu universul... toate fiinţele în general, în calitate de robi, sunt create printr-o singură poruncă, printr-un singur gest al puterii. Dimpotrivă, omul, în calitate de stăpân, este creat de Însuşi Dumnezeu... Ţine minte că totuşi ţărâna, propriu-zis, este chiar ceea ce se numeşte om. «Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om» – *hominem autem memento carnem proprie dici: «Et finxit Deus hominem limum de terra»*. El era deja om, deşi era

încă țărână. «Și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul», adică țărâna, «ființă vie. Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, și a pus acolo pe omul pe care-l zidise» (*Facerea* 2, 7-8). Astfel omul, fiind mai întâi țărână, s-a prefăcut ulterior în om deplin. La ce bun aceste adevăruri? Ca să vezi că toate bunurile predestinate și promise omului de Dumnezeu nu aparțin numai sufletului, ci și *cărnii*, dacă nu prin originea comună, atunci prin prioritatea numelui. Continui să mă îndrept spre țelul meu, nefiind totuși în stare să-i dau cărnii ceea ce i-a dăruit Ziditorul, înveșmântând-o în slavă, pe când țărâna, acest nimic, s-a aflat în mâinile divine, oricum ni le-am imagina. Fără îndoială, ar fi fost fericită și dacă Dumnezeu numai ar fi atins-o. Cum? Oare Dumnezeu n-ar fi putut să-l facă pe om numai printr-o atingere, fără altceva? Dar era drept așa, pentru că se pregătea o mare minune când El s-a hotărât să lucreze atât de sârguincios cu această materie. Într-adevăr, de câte ori această carne a simțit atingerea mâinilor lui Dumnezeu, de câte ori a fost pipăită, frământată, prelucrată de El, tot de-atâtea ori creștea în cinstire și în slavă. Imaginează-ți că Dumnezeu, întreg, s-a ocupat de această creație. Mâinile Sale, mintea, acțiunea, înțelepciunea, providența și mai ales iubirea: toată Ființa Sa o folosește aici. Pentru ce face așa ceva? Pentru ca, prin această țărână grosolană, să-l prefigureze pe Hristos al Său, Care, cândva, se va preface în om, asemănător acestei țărâne, se va preface în Cuvânt incarnat în om. Tatăl începe adresându-se Fiului Său cu aceste cuvinte: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră. Și a făcut Dumnezeu pe om», adică a făcut ceea ce a creat «după chipul lui Dumnezeu», adică după chipul lui Iisus Hristos, «a făcut»... și deci țărâna, în care de atunci s-a înveșmântat chipul lui Iisus Hristos în viața Sa viitoare, nu a fost doar creația lui Dumnezeu, ci și chezășia lui Dumnezeu. Atunci de ce, pentru batjocorirea cărnii, pământul ne este prezentat drept un element grosolan și demn de dispreț, când, dacă altă substanță ar fi fost potrivită pentru crearea omului, ar trebui să nu pierdem niciodată din vedere valoarea artistului, care, alegând această materie, ar considera-o demnă pentru operă sau ar face-o să fie, numai atingând-o" etc. (Tertulian, *Despre învierea trupului*, 6; P.L. II, 802 B – 803 A; v. în general toată această lucrare; trad. Karneev, *Operele lui Tertulian*, Sankt-Petersburg, 1850, partea a III-a, pp. 63-65). La Tertulian, sentimentul sfințeniei trupului este cu atât mai demn de toată atenția, cu cât eroarea lui Tertulian a constituit-o tocmai severitatea extremă față de trup. Această alianță a exceselor ascetismului montanist, năzuința și căutarea plenitudinii spiritualității și profunda venerație față de trup sunt foarte caracteristice, dar, așa cum am încercat să demonstrăm în prezenta lucrare, nu sunt câtuși de puțin neașteptate. „Începe să iubești carnea, îndeamnă Tertulian, căci are drept Creator un Artist excepțional, *incipiat jam tibi caro placere, cujus artifex tantus est*" (*ib.*, 5, col. 801 B). Însă, pentru el, a iubi carnea nu înseamnă deloc a-i încuraja slăbiciunile; dimpotrivă, înseamnă a pretinde curăția cărnii, neprihănirea acestui chip al lui Dumnezeu, a acestui vas al Duhului Său. „Țărâna este slăvită prin faptul că mâinile lui Dumnezeu s-au atins de ea, iar carnea este și mai slăvită datorită suflării lui Dumnezeu, prin intermediul căreia ea a cedat elementele grosolane ale țărânii și a căpătat demnitatea sufletului. Tu nu ești mai îndemânatic decât Dumnezeu. Dacă în tuci, în aramă, în fier și chiar în argint nu pui pietrele prețioase ale Sciției sau Indiei și perlele strălucitoare ale Mării Negre, dacă, dimpotrivă, le împodobești cu aur pur de cea mai bună lucrătură, dacă pentru vinurile și miresmele cele mai bune pregătești vase corespunzătoare calitativ, dacă săbiile excelente le îmbraci în teci foarte bune, cum să-ți imaginezi că Dumnezeu a introdus într-un vas demn de dispreț umbra sufletului Său, suflarea Duhului Său, chipul Cuvântului Său, *animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam*, și le-a condamnat la surghiun într-un loc abject?" (*ib.*, col. 805 A). În teologia posterioară nu există o înțelegere stabilă cu privire la conținutul chipului lui Dumnezeu în om. În lucrarea: [Filaret, mitropolitul Moscovei], *Note directoare pentru înțelegerea Cărții Facerii...*, partea I, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1819, pp. 34-38, sunt enumerate diverse interpretări ale acestei teme, dar fără alegerea decisivă sau respingerea uneia sau alteia dintre ele, recunoscându-se astfel imprecizia esențială a acestei probleme a discursului biblic. Inochentie, arhiepiscopul Kersonului, se exprimă în favoarea înțelegerii chipului lui Dumnezeu în raport cu omul *întreg*: „Părerile despre chipul lui Dumnezeu sunt diferite, spune el, unii îl extind asupra *sufletului* și *trupului*, iar alții îl limitează doar la *duh* sau *suflet*. *Dar părerea celor dintâi este mai justă: întregul om a fost chipul lui Dumnezeu și nu doar o parte din el, sufletul*. Dar cum s-a putut reflecta în trup chipul Ființei incorporale? Pentru noi este ciudat, deoarece ne imaginăm trupul excesiv de grosolan. Dar ce este el în realitate, dacă este diferit sau nu de duh, asta n-o știm. Ce-ar fi dacă este în esența sa identic cu duhul? În acest caz, toată ispita dispare. Putem crede că anume așa este: căci este mult mai bine să concepem esența umană alcătuită dintr-un singur lucru și nu din două, eterogene" (*Despre om* /v. nota 126/, p. 85). – O idee interesantă despre aceeași temă este conținută în *Jurnalul* părintelui Ioan de Kronstadt și în *Cartea vieții mele* a ep. Porfirie Uspenski.

540. Fericitul Augustin, *De Gen. contra Manich.*, I, 17; P.L. XXXIV, 186.

541. Dintre autorii mai noi, acest punct de vedere asupra monahismului este susținut destul de insistent de ep. Ignatie Brianceaninov. Dar astfel devine incontestabil de clar că monahismul pretinde condiții de viață total *deosebite* și este cu totul *în afara lumii*, așa încât „îngerul în trup" nu se poate amesteca nici în treburile politicii, nici chiar în cele ale Bisericii, cum s-a stipulat în cea de-a patra regulă a celui de-al IV-lea Sinod ecumenic de la Calcedon.

542. Origen, *Despre principii*, I, 7, § 5; P.G. XI, 1751-1776. Trebuie să spunem, de altfel, că problema auto-castrării lui Origen este deosebit de obscură. În orice caz, până și Sf. Epifanie al Ciprului, care nu-și ascunde adversitatea față de Origen, relatează acest lucru în expresii foarte vagi: „Despre asta Origen povestește că a uneltit ceva împotriva trupului său. Unii spun că s-ar fi castrat, ca să nu-l tulbure senzualitatea, să nu-l aprindă și să nu-l mistuie mișcările carnale; alții însă nu spun așa, ci susțin că s-a gândit să pună la știutele mădulare o doctorie care să le usuce. Alții au curajul să pretindă și altceva în privința lui, de pildă, că ar fi găsit o iarbă ce stimulează memoria. Noi *nu prea credem* povestirile neobișnuite despre el, totuși nu am omis să le relatăm" (Epifanie al Ciprului, *Despre Origen...* a 44-a sau, în clasamentul general, a 62-a erezie, cap. 3; *Opere*, Moscova, 1872, partea a III-a, p. 84). Relatarea ne face, fără voie, să credem că toate aceste zvonuri despre Origen sunt bârfe, asemenea celor care i-au înconjurat pe sfinții Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom etc., de care nu a fost scutit nici unul dintre oamenii eminenți. Drept fapt stabilit trebuie să considerăm doar excepționala productivitate intelectuală a lui Origen și, în legătură sigură cu aceasta, totala sa abstinență. Însă de la Origen adie într-adevăr o boare de „castrat", cum li se întâmplă tuturor sufletelor cu o structură raționalistă.

543. *Cf. Imnul Soarelui* al lui Francisc d'Assisi, și el ascet riguros. – P. Sabatier, *Viața lui Francisc d'Assisi*, trad. din fr., Moscova, 1895, pp. 313, 314, 336, 339; textul italian original la pp. 311-312.

544. V.A. Turaev, *Unele vieți ale sfinților din Abisinia* (*Cronici bizantine*, vol. XIII, fasc. 2, 1906). Viața lui Jafkeran-Egzie se află în colecția de manuscrise a Bibliotecii Naționale din Paris (marea colecție *d'Abbadie*, N° 56) și este tradusă în rusește în lucrarea citată.

545. Astfel, cuvioșii Serghie de Radonej (sec. al XIV-lea) și Serafim din Sarov (sec. al XIX-lea) au primit vizita unui urs; Pahomie Egipteanul (sec. al IV-lea) și Sf. Teodora au trecut Nilul călare pe un crocodil; pe alții i-au hrănit ciorile, leii etc. Însuși Domnul a fost în pustiu „cu fiarele" (*Marcu* 1, 13). *Cf.* „Sarea pământului" (v. nota 568). *Cf.*, în viața lui Francisc d'Assisi, povestirea despre masa luată împreună cu Clara, când toți mesenii au fost îmbrățișați de focul dragostei duhovnicești și s-au săturat cu aceasta (*Floricelele /Fioretti/* ale lui Francisc d'Assisi, cap. XV, trad. din ital. de O.S., *Calea nouă*, 1904, mai, pp. 123-124 și trad. lui A.P. Pecikovski, Moscova, 1913, pp. 46-49).

546. Herma, *Păstorul*, Viziunea I, 1, 1-8; 2, 1-4; Funk, *Apost. Väter*, SS. 144-146.

547. *Ib.*

548. *Ib.*, Viziunea II, 2, 3; *ib.*, S. 148.

549. *Cf. Fapte* 9, 15.

550. *Cf.* „Care ne-ai lăsat cinstitele tale moaşte, precum un vas plin, din care se revarsă harul" (rugăciunea I pentru cuv. Serghie de Radonej).

551. O lectură, chiar fugitivă, a corespondenţei lui Ioan Hrisostom cu Olimpiada ne convinge că pe cei doi îi lega o dragoste spiritualizată, mult mai personală decât simpla relaţie morală dintre un episcop şi o diaconiţă. Desigur, acuzaţiile adversarilor lui Hrisostom de genul aceleia că în timpul liturghiei a strigat: „Mor, înnebunesc de dragoste" sunt absurde, dar corespondenţa citată explică ce anume a servit drept pretext calomniilor din partea duşmanilor. Suferinţele Olimpiadei în timpul exilului lui Hrisostom, grijile reciproce pentru sănătate şi rugăminţile de a avea grijă de sine, veştile despre bunăstare (ca să-l consoleze şi să-l încurajeze), rugăminţile de a-i scrie etc., toate acestea conţin toate nuanţele iubirii personale. Această intimitate apare deosebit de evident dacă efectuăm câteva calcule statistice. Astfel, în traducerea rusă a corespondenţei lui Hrisostom, cele 17 scrisori către Olimpiada ocupă 84 de pagini (= 3612 rânduri), iar o grupă de 17 scrisori către alte persoane ocupă în medie 11,9 pagini (= 515,7 rânduri). Şi asta incluzând intervalele goale de 4-6 rânduri. Scăzând intervalele goale, găsim că textul celor 17 scrisori către Olimpiada ocupă 3544 de rânduri, iar textul celor 17 scrisori către alte persoane ocupă în medie 444 de rânduri, adică, în medie, o scrisoare către Olimpiada conţine 208,5 rânduri, iar către alte persoane, 26,1 rânduri. Prin urmare, o scrisoare către Olimpiada este, în medie, de 8 ori mai lungă decât scrisorile către alte persoane. Această cifră, 8, nu face decât să confirme *Viaţa* lui Ioan Hrisostom, unde se spune că Ioan „o iubea pe Olimpiada cu dragoste duhovnicească, aşa cum odinioară Sf. Ap. Pavel a iubit-o pe Persida, despre care scria: «Îmbrăţişaţi pe iubita Persida, care mult s-a ostenit în Domnul» (*Romani* 16, 12). Iar Olimpiada cea sfântă nu a făcut mai puţin decât Persida. Când, nevinovat fiind, Ioan a fost gonit din scaunul său, cuvioasa Olimpiada a plâns mult împreună cu celelalte cinstite diaconiţe".

552. Încă nu s-a acordat suficientă atenţie înclinaţiei multor stareţi duhovniceşti, care, ajunşi la apogeul nevoinţei şi mortificării patimilor, au construit mănăstiri pentru călugăriţe. Pentru explicarea celor spuse, e de-ajuns să-i pomenim pe cuviosul Serafim şi pe stareţii Ambrozie de la Optina şi Barnaba de la Ghetsimani.

553. D.S. Merejkovski, *Ultimul sfânt* (în *Nu pacea, ci sabia*, Sankt-Petersburg, 1908).

554. Ioan Scărarul, *Scara*, 15, 61 (în trad. rusă); P.G. LXXXVIII, 893 C – 894 A, *Grad.* XV, 34.

555. *Ib.*, 15, 62; P.G. 893 A, *Grad.* XV, 34.

556. *Scolia* 33 la Cuvântul 15 al *Scării*; *ib.*, col. 916 C.

557. Dimitrie al Rostovului, *Vieţile sfinţilor*, luna oct., ziua 8 (= Lippomanus, *Acta sanct.*, V, 5, p. 225).

558. Nu are importanţă dacă se va numi Brahman, Nirvana, Ensoph, Tao, Binele (la Tolstoi) etc.

559. V. *Viaţa* sa (19 ian.).

560. Macarie cel Mare, *Omilia* XVII, 18, 7-10; P.G. XXXIV, 640 A – 641 A.

561. Preot I. Cetveruhin, *Informaţii despre corespondenţa lui Isaac Sirul* (*Operele Sfântului Isaac Sirul*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911).

562. Isaac Sirul, *Cuvântul* 48 în trad. rusă, 81 în ed. Theot., pp. 451-453.

563. *Ib.*, *σσ.* 454-455.

564. Ep. Teofan Zăvorâtul. *Cf.*: „Ca fiinţe sensibile, noi trebuie să receptăm prin simţuri impresiile ce ne parvin de la lucrurile sensibile şi, prin frumuseţea lor, să ne ridicăm până la contemplarea creatorului lor" (Nichita Stithatul, *Suta a treia gnostică*, 72; *Filocalia* /v. nota 137/, pp. 155-156).

565. *Povestirile sincere ale unui pelerin* (v. nota 134), povestirea IV, p. 93.

566. Pavel Florenski, *Despre superstiţie şi miracol* (*Calea nouă*, 1903, N° 8). Despre miracol se vorbeşte ca despre percepţia elementului divin al făpturii; precizez că articolul a fost remaniat de redacţie în spirit kantian şi de aceea nu pot accepta unele idei introduse în el.

567. L. Belski, *Cum se roagă Domnului făptura pământească (povestirile unui călător)*, *Izvorul*, 1897, t. II, pp. 900-913.

XI. Scrisoarea a X-a: *Sofia*

568. O reprezentare concretă a acestei duble frumuseţi spirituale: *Sarea pământului, adică descrierea vieţii ieromonahului avva Isidor, stareţul Schitului Ghetsimani, culeasă şi sistematizată de nevrednicul său fiu duhovnicesc Pavel Florenski*, Serghiev Posad, 1909 (= *Creştinul*, 1908, N° 10-12 şi 1909, N° 1 şi 5). – Spiritualizarea este culmea frumuseţii făpturii; frumuseţea se apropie de această limită a sa pe măsură ce trece de la periferia fenomenală a fiinţei spre rădăcina sa numenală, deci în funcţie de pătrunderea ei în lumea divină: frumuseţea provine de la împărtăşirea celor de jos cu cele de sus; independentă este doar frumuseţea celor de sus. Se poate alcătui o scară descendentă a treptelor frumuseţii: *Frumuseţea în Sine sau Mângâietorul* > *Pneumatofor* > *duhovnicesc* > *sublim* > *frumos* > *drăguţ* > *simpatic* > *frumuşel* > *acceptabil*... etc.

569. Termen introdus de N.V. Bugaev în articolele sale: „Geometria valorilor arbitrare" şi „Geometria discontinuă".

570. În acest exemplu n-am ţinut, desigur, cont de posibilitatea reală sau fictivă de *modificare* a formei spaţiale de percepţie, cum este ea indicată de cercetările lui C.H. Hinton: *The New Era of Thought* şi *The Fourth Dimension* (v. un expozeu la P.D. Uspenski: *A patra dimensiune*, Sankt-Petersburg, 1909; *Tertium Organum*, Sankt-Petersburg, 1911).

571. Lui Kant îi revine meritul de a fi demonstrat că „unitatea apercepţiei" nu este un simplu dat, ci o unitate *sintetică*, deci care poate fi stabilită. Integritatea persoanei empirice este şi ea o integritate vie, elaborată prin „arta artelor" şi nu dată pur şi simplu. Dar „unitatea apercepţiei" este, dintr-un alt punct de vedere, unitatea întregii lumi. Integritatea persoanei este integritatea întregii făpturi. Dar şi această experienţă, şi această făptură sunt concepute ca fiind ceva organizat, ca un singur organism. Aici gnoseologia şi metafizica sunt foarte aproape de doctrina despre Biserică a lui Pavlov, văzută ca organism întreg, în care fiecare persoană distinctă este membru.

572. Cuvântul *σοφία*, deşi se traduce prin *înţelepciune* sau *preaînţelepciune*, nu înseamnă deloc o simplă percepţie pasivă a datului, nu înseamnă câtuşi de puţin ceea ce înţelegem noi prin *raţiune, cunoaştere, ştiinţă* etc. Cuvântul conţine o trimitere foarte precisă la creaţie: Prellwitz (v. nota 18), SS. 294-295; la artă, la opera creatoare, aşa că, traducând numele Σοφία în limba modernă, ar trebui să spunem: Creatoarea, Ziditoarea, Artista etc. Etimonul cuvintelor *σοφία*, *σοφός*, ca şi echivalentul său sanscrit *dhrobhós*, se explică printr-o formă foarte arhaică, şi anume τϜοφός, care provine din rădăcina *dhvobo*; *dhvob* înseamnă *passend machen*, „a ajusta", „a adapta" şi de aceea, la origine, *σοφός* = τϜοφός = *faber* = *meşter, maestru* (Prellwitz, *ib.*). La Homer şi Hesiod, *σοφία* şi alte derivate de la aceeaşi rădăcină sunt întrebuinţate cu sensul de cunoaştere *tehnică*, desemnând deci capacitatea de a transpune în practică un proiect. Astfel, citim la Homer: „Aşa cum frânghia îndreaptă o bârnă de corabie dacă o mânuiesc mâinile unui *dulgher* priceput, care şi-a studiat *înţelepciunea*, ascultător sfaturilor Atenei, la fel de-asupra oastei păreau întinşi sorţii bătăliei, ἀλλ' ὥστε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι, δαήμονος ὅ ῥά τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης..." (*Iliada* lui Homer, trad. de I.M. Minski, Moscova, 1896, XV, 410-413; *Homerica Carmina*, Edit. Academiei de Ştiinţe, vol. I, Ilias pars post., XV 410-413, Berolini, 1879, p. 73). – Ebraicul חָכְמָה, *hakemah* sau *hokmah*, este un cuvânt compus din rădăcina חכם, care are în toate limbile semitice

același sens: „a fi rațional, înțelept"; la origine: „a fi puternic cu mintea"; de aici, *hakâm* – înțelept. „Dacă în unele pasaje (din Biblie) înțelepciunea este descrisă ca o stare accesibilă oamenilor... în altele, ea îi este atribuită numai lui Dumnezeu, singurul ei posesor din veșnicie. Dezlegarea acestei dualități trebuie căutată în învățătura Bibliei despre sufletul omenesc ca suflare a Dumnezeirii (*Facerea* 2, 7; *cf. Ecclesiastul* 12, 7). Însușirea divină a înțelepciunii, ca și cunoașterea absolută, este veșnică, incomensurabilă, dar, întrucât omul este chipul lui Dumnezeu, atunci și el, în anumite împrejurări, poate primi de la Domnul acest dar ceresc..." În unele pasaje „înțelepciunea este personificată, parcă i se atribuie o putere de acțiune autonomă, dar dependentă totuși de Dumnezeu", adică avem „personificarea înțelepciunii ca forță creatoare și providențială a lui Dumnezeu" (Prot. A.P. Rojdestvenski, *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, Sankt-Petersburg, 1911, pp. 2-3). – Învățătura veterotestamentară despre Sofia este studiată de către Benkenstein, *Der Begriff d. Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments*. Inaug. Dissert., Nordhausen, 1895, cu unele indicații bibliografice la § 58. – Vl. Soloviov, *Rusia și Biserica Universală* (v. nota 5), cartea a III-a, pp. 303-451, mai ales cap. III-V, pp. 325-353. „Cât de justă este, în toate limbile, distincția dintre înțelepciune și rațiune! Adevărata înțelepciune constă în a-i recunoaște rațiunii dreptul în teorie și a avea cât mai puțin încredere în ea în practică. Iar din această contradicție rezultă că rolul *incontestabil* nu aparține laturii intelectuale, ci morale, în care nu există nici o contradicție, deoarece regulile: «nu fi canibal!», «nu fura mai mult decât trebuie!» sunt la fel de bune și în teorie, și în practică" (Vl.S. Soloviov, *Scrisoarea* a IX-a către A.A. Fet, 21 august – 6 septembrie 1888; *Scrisorile* lui Vl. Soloviov, vol. III, sub red. lui E.L. Radlov, Sankt-Petersburg, 1911, p. 118).

573. Noțiunea patristică, proprie mai ales lui Grigorie de Nyssa, despre „esența" unică a făpturii este explicată de către Antonie (Hrapovițki), arhiepiscopul Voliniei, în *Ideea morală a dogmei bisericești* (*Opere complete*, vol. II, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1911). – V.A. Troițki, *Trinitatea Dumnezeirii și unitatea omenirii*, Moscova, 1912 (= *Glasul Bisericii*, 1912, N° 10). Această doctrină stă la baza lucrării lui S.N. Bulgakov, *Filozofia iconomiei*, vol. I, Moscova, 1912, a doctrinei despre Biserică a lui Vl. Soloviov etc. Întreaga istorie a căderii în păcat, a iconomiei, a ispășirii și a mântuirii, doctrina tainelor etc. primesc, în lumina acestei noțiuni, un sens real; în afara ei, acestea rămân niște forme goale.

574. *Cf.* nota 332. Această doctrină a fost exprimată deosebit de clar în filozofia medievală: Stöckl (v. nota 332), *Istoria și sistemul filozofiei medievale*, trad. de N. Strelkov și I.E., sub red. lui I.V. Popov, Moscova, 1912. – G. Eicken, *Istoria și sistemul concepției medievale despre lume*, trad. din germ. de V.N. Lini, Sankt-Petersburg, 1907. – Ch. Jourdain, *La philos. de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1858. – J.H. Loewe, *Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter*, Praga, 1876 (= *Abh. d. k. böhm. Ges. d. Hist.*, VI F, 8 Bd.). – W. Windelband, *Istoria filozofiei*, trad. din germ. de P. Rudin, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 241-323. Această idee a fost exprimată și de moderni: S.S. Glagolev, *Despre problemele logicii*, Harkov, 1910, pp. 215-221.

575. *Cf.* pp. 127-134.

576. Ep. Teofan (Zăvorâtul), *Comentariu la Epistola I către Corinteni*, VIII, 3, p. 266. De altfel, *cf.* p. 63 și nota 73.

577. „...Neobservate de sistemele noastre teologice și ignorate (de către V.I. Nesmelov) sunt cuvintele din Înțelepciunea lui Solomon: «Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale» (2, 23). Astfel, nu numai raționalitatea și cerințele noastre morale reprezintă o imagine redusă a lui Dumnezeu, *ci și veșnicia*, adică însușirea existenței necondiționate *s-a reflectat* în persoana umană" (Antonie, arhiep. Voliniei, *Nouă încercare de doctrină despre cunoașterea lui Dumnezeu*, *Opere complete*, Kazan, 1900, vol. III, p. 427). „Cum se manifestă eternul în timp (și fără îndoială că el se manifestă)? Ca să-ți apropii acest lucru de conștiință și să suprimi toate contradicțiile, trebuie să te abții să gândești fracționat și să-ți imaginezi timpul în integralitatea lui: atunci el, chiar dacă nu este egal cu eternitatea, va fi o nuanță a ei, adică timpul este un reflex mișcător al eternității în repaos. De aceea nu-i de mirare că eternitatea se manifestă în timp" (Inochentie, *Despre Dumnezeu în general* /v. nota 126/, p. 273).

578. Bertr. Russell, *L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps* (Bibl. du Congr. Intern. de Philos., Paris, 1901, t. III, pp. 241-277). „Il faut d'abord distinguer parmi les séries celles qui *sont* des positions et celles qui *ont* des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particulières, les événements ont des positions" (*ib.*, p. 242).

579. Cu alte cuvinte, „timpul" se raportează la „Timp" precum, în general, „tipul de ordine, *Ordnungstypus*" al lui Cantor la „mulțime". Iar „timpul" este un tip de ordine a „Timpului". Despre tipurile de ordine, v. notele: 1, 846, 857, 858.

580. Origen, *Despre principii*, III, 5, 3; P.G. XI, 327 *sq*.

581. V. nota 351.

582. Grigorie Teologul, *Cuvântul IV*; Despre lume (trad. rusă, vol. IV, p. 229).

583. *Ib.*, p. 230.

584. Clement Alexandrinul, *Îndemn către elini*, I, trad. de Korsunski, p. 64.

585. Potopul, pieirea Sodomei și Gomorei; pieirea Atlantidei; evenimentele din Martinica și Mexic etc. – iată câteva exemple de felul cum pământul se scutură de hulitorii și vrăjmașii lui Dumnezeu.

586. Aceste probleme și cele conexe sunt examinate minuțios în: P. Florenski, *Ideea de Biserică* (1906, manuscris), mai ales cap. 5, § III. V. și: Sohm, *Kirchenrecht*, Bd. I, Kap. 1, § 4, SS. 36-38. – Rud. Sohm, *Organizarea bisericească în primele veacuri ale creștinismului*, trad. de A. Petrovski și P. Florenski, pp. 64-66. – Smirnov, *Părintele duhovnicesc* (v. nota 533), mai ales pp. 165-171. – V.A. Troițki, *Studiu asupra istoriei dogmei despre Biserică*, Serghiev Posad, 1912; v. la index: „puterea cheilor", „harismaticii" etc. Cu unele rezerve, această atitudine este caracteristică pentru Biserica Răsăriteană, în timp ce concepția juridică a spovedaniei a apărut în Occident și numai acolo și-a căpătat deplina sa putere. Această părere despre spovedanie este exprimată net de către Simeon Noul Teolog.

587. *Scrisorile* lui Vl. Soloviov (v. nota 572), vol. II (= *Mesagerul Europei*, 1908, cartea I, p. 212).

588. Acest manuscris nu este datat, dar hârtia are în filigran anul 1812. După cum constată un filolog care a studiat manuscrisele lui M.M. Speranski, filigranele hârtiei „coincid de obicei destul de exact cu anul real al scrierii, rămânând în urmă doar cu vreun an sau doi" (A.V. Elcianinov, *Mistica lui M.M. Speranski – Curierul teologic*, 1906, N° 1, p. 99).

589. Iată aprobări ale misticii lui M.M. Speranski: „El descrie opera vieții duhovnicești, și încă foarte sănătos" (Ep. Teofan, *Scrisori despre viața duhovnicească*, ed. a 4-a, Moscova, 1903, pp. 7-8, 10); „A fost omul care a dezvoltat în sine o viață creștină completă" (*ib.*, p. 10) etc. Dar, întrucât aceste opinii se bazează pe cele zece scrisori ale lui Speranski publicate în *Arhiva Rusă* din anul 1870, ele nu pot fi considerate decât pripite și insuficient întemeiate" (Elcianinov, *op. cit.*, pp. 109-110).

590. Prin „de la întemeierea lumii", în fragmentul citat se redă expresia „ἀπὸ καταβολῆς". În traducerea slavonă: „de la zidire"; în cea germană a lui Luther: „von Anbeginn"; în cea engleză: „from the foundation"; în italiană: „della fundazione"; în cea franceză a lui Osterwald: „dès la création"; în cea latină a lui Bèze găsim o redare originală: „a jacto mundi fundamento". Cuvântul καταβολή se explică într-adevăr prin sinonimele: „τὸ καταβάλλειν κατάθεσις Πληρωμὴ [ἐπὶ χεῖρας] θεμελίωμα ἔναρξις ἀρχή, καταγωγή" etc. Ex sau ἀπὸ καταβολῆς înseamnă „ἀπὸ καινουργῆς, ἀπὸ θεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς" (Λεξικον της Ελληνικης γλωσσης συντεθεν μεν υπὸ Σκαρλατου δ. του Βυζαντιου, εχδοθεν δε... υπο Ανδρεου κορομηλα, ἐν Αθηναις, 1852, σ. 666). Dar, contrar concordanței traducătorilor, Origen afirmă despre cuvântul „constitutio", adică zidire sau creare, prin care încă din vremea sa se desemna actul de constituire a acestei

lumi, că este traducerea greşită a termenului grecesc καταβολή. După părerea lui Origen, καταβολή ar fi trebuit redat mai degrabă prin „prăvălire" sau „răsturnare în jos", decât prin „zidire" sau „creare", fiindcă prin καταβολή se arată coborârea în general a tuturor fiinţelor din starea superioară în cea inferioară: „Per καταβολή, a superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio..." (Origen, *Despre principii*, III, 5, 4; P.G. XI, 329, 328) şi: „καταβολή, quod Latine improprie translatum *constitutionem* mundi dixerunt; καταβολή vero in graeco magis dejicere significat, id est deorsum jacere..." (*ib.*, 328). Această traducere ar fi în orice caz echivalentul etimologic exact al lui κατα-βάλλω, adică „arunc de sus în jos".

591. O încercare de sinteză artistico-religioasă a acestor idei despre Împărăţia lui Dumnezeu ca suprarealitate preexistentă lumii o reprezintă cuvântul pascal: P. Florenski, *Stăpânul vieţii*, Serghiev Posad, 1907 (= *Creştinul*, 1907, N° 4). V. şi: A. Buharev, *Cercetări privind valoarea, integritatea şi originea cărţii a IV-a a Ezdrei*, Moscova, 1864.

592. Pentru diferite interpretări ale expresiei evanghelice „Împărăţia lui Dumnezeu", v.: N. Gorodenski, *Doctrina neotestamentară a Împărăţiei lui Dumnezeu în teologia occidentală modernă* (*Lecturi la Asociaţia amatorilor de învăţământ duhovnicesc*, anul 31, 1894, 2, pp. 747-814). – Prot. P.I. Svetlov, *Ideea de Împărăţie a lui Dumnezeu şi importanţa ei pentru concepţia creştină despre lume*, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1906. – M.M. Tareev, *Fundamentele creştinismului*, Serghiev Posad, 1908, vol. 2. – Schmoller, *Die Lehre von Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments*, 1891. – Weiss, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, 1892. – Issel, *Die Lehre von Reiche Gottes im Neuen Test.*, 1891. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1893-1894. – Bern. Weiss, *Lehrbuch d. Bibl. Theol. des Neuen Test.*, Berlin, 1868. – J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theol.*, Freiburg i/B. und Leipzig, 1897. – G.B. Stevens, *The Theology of the New Test.*, Edinburgh, 1901. – J.M. King, *The Theology of Christ's Teaching*, London, 1902. – În problema apocalipticii iudaice: Prot. Al. Smirnov, *Aşteptările mesianice şi credinţele iudeilor în preajma timpurilor lui Iisus Hristos*, Kazan 1889. – Contele S.N. Trubeţkoi, *Doctrina Logosului*, vol. I, Moscova, 1900 (= *Opere*, vol. IV). – N.N. Glubokovski, *Buna-Vestire a Sf. Apostol Pavel*, cartea I, Sankt-Petersburg, 1905, tratatul II. – Tareev, *op. cit.* – S.N. Bulgakov, *Apocaliptica şi socialismul*, în *Două cetăţi*, vol. II (v. nota 368) (= *Gândirea rusă*, 1910, cartea 6-7). – F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften...* her von Fr. Delitzsch u. Schnedermann, 2-te Aufl., Leipzig, 1897.

593. X, 5; Funk (v. nota 137), S. 6.

594. *Ib.*, S. XX. *Cf.*: I. Popov, *Rezumatul prelegerilor de patrologie*, 1911-1912, Moscova, p. 13.

595. *A doua Epistolă a lui Clement către Corinteni*, 14; Funk, *ib.*, SS. 75-76.

596. Th. Zahn, *Der Hirt der Hermas*, Gotha, 1868. Alţi cercetători consideră că monumentul datează din anul 140. *Cf.* Funk, *ib.*, S. XXXII. - Popov (v. nota 594), pp. 19-20.

597. Herma, *Păstorul*, IX, 1, 1; Funk, *ib.*, S. 211.

598. Viziunea III, 18, 3-5, SS. 150-159.

599. Viziunea II, 8, 1, S. 149.

600. Viziunea I, 1, 6, S. 144.

601. Viziunea III, 11, 2-3, S. 125. – Despre noţiunile de „biserică mistică" şi „biserică istorică" şi despre neîntemeiata separare a acestora la protestanţi şi la oamenii „noii conştiinţe religioase", v.: Ern, *Biserica istorică* (v. nota 17), pp. 321-328. – Despre afirmarea (chiar excesiv de catolizantă) a elementului vizibil în Biserică pe baza cuvântului siriac עדתא *'edta* (*etta*, *'edta*), corespunzător ebraicului עֵדָה, *edah*, pe care l-a întrebuinţat probabil Mântuitorul, v.: V.V. Bolotov, *Curs* (v. nota 241), I, *Introducere în istoria Bisericii*, Sankt-Petersburg, 1907, I, 2, pp. 10-13.

602. Primul canon al Sinodului al VI-lea ecumenic (sau, mai precis, local, pentru că, după mărturia lui Aristin, nici al V-lea şi nici al VI-lea Sinod n-au promulgat canoane)

arată foarte clar că au fost condamnate persoanele care „σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὀνειρώξεσι" sau, după traducerea slavonă, „trecerea şi transformarea unor trupuri şi suflete, scoase din nou la iveală de visările unui creier buimac" (*Canoanele* /v. nota 525/, p. 439). Cu alte cuvinte, nu este condamnată doctrina naturii supratemporale a persoanei, ci aceea a metempsihozei şi metensomatozei. Această idee, condamnată, a preexistenţei sufletului în timp, fără îndoială, nu este de origine creştină şi este exprimată cel mai clar în India. V. Miloslavski, *Vechea concepţie păgână despre peregrinările şi transmigrările sufletelor*, Kazan, 1873. – V.A. Kojevnikov, *Povestirile despre reincarnările lui Gautama Buddha*, în *Curierul teologic*, 1912, nov. şi dec.; remarcabil prin erudiţie şi profunzime este capitolul din studiul *Budismul în comparaţie cu creştinismul*, partea a II-a. – F. Laudowicz, *Wesen u. Urspr. d. Lehre vond. Präexistentz d. Seele... in d. grich. Philos.*; *De doctrinis ad animarum praexistentiam butiam... spectantibus*, Lipsiae 1898. În ambele cărţi este dată bibliografia împotriva expresiei autorului cărţii *Înţelepciunea lui Solomon*: „Am fost copil bun şi am avut parte de un suflet fără răutate. Sau mai vârtos, aşa bun cum eram, am venit într-un trup nespurcat" (*Înţelepciunea lui Solomon*, 8, 19-20), care, fără îndoială, afirmă ideea preexistenţei sufletului. În ce sens? V.: N.N. Glubokovski (nota 592), III, 2, pp. 478 sq., cu o bibliografie.

603. De aceea teologia iudaică vorbea despre valorile spirituale superioare ca preexistente lumii sau chiar veşnice. „Şase lucruri premerg creaţiei lumii; printre ele sunt lucruri care au fost create efectiv şi altele despre care s-a decis *înainte* de creaţie; Thora şi Tronul Stăpânirii au fost create efectiv" (*Bereshit Rabba* 1; Weber /v. nota 596/, S. 16). (Remarcăm între altele că această idee a preexistenţei Tronului Stăpânirii s-a reflectat cumva şi în iconografia creştină, creând aici un subiect destul de răspândit şi de enigmatic, „pregătirea tronului", care, de altfel, este inclus în compoziţia icoanei Sf. Sofia. V. p. 237 *supra*.) În alte tratate talmudice, şi anume în *Pesahim* 54 a, *Nedarim* 39 b, *Yalkut Shimeoni* şi *Bereshit Rabba* 20, se indică un număr mai mare de asemenea lucruri, şi anume şapte: Thora, Pocăinţa, Grădina Edenului, Gheena, Tronul Stăpânirii, Sanctuarul şi Mesia. După *Bereshit Rabba*, Thora şi Tronul Stăpânirii sunt recunoscute ca fiind într-adevăr create înaintea timpului, iar Părinţii, adică protopărinţii, Israel, Sanctuarul şi Numele lui Mesia, ca preexistenţi lumii în *gândirea* lui Dumnezeu (Weber, S. 198). În unele locuri sunt admise ca preexistente şi sufletele (*ib.*, SS. 212, 225). Dintre aceste doctrine, mai importantă şi mai influentă este cea a preexistenţei Thorei, foarte apropiată de doctrina Înţelepciunii supramundane a lui Dumnezeu. Thora este reflexul Fiinţei lui Dumnezeu, există etern şi este numită „*fiica* lui Dumnezeu" (de exemplu, în *Vaiikr Rabba* 20; v. amănunte la Weber, SS. 14-18); ea nu este numai legea lumii, ci şi a existenţei lui Dumnezeu, aşa încât Dumnezeu se creează pe Sine Însuşi prin Thora (*ib.*, S. 17). Prin ea este creată lumea şi în ea se află planul creaţiei lumii, aşa că scopul lumii este realizarea acestui plan. În legătură cu această ontologie se află cel mai decis sionocentrism ontologic al teologiei iudaice. Locul sfânt este privit aici ca punctul central şi de plecare al creaţiei, în raport cu care restul rămâne la periferia ontologică. După *Ioma* 54 b, lumea este creată din Sion; Sionul este centrul creaţiei, iar Templul, în *Pesikta* 25 b, este numit inima lumii. *Pământul* lui Israel este primul pământ creat şi înglobează în sine tot ce se află dispersat în restul creaţiei, se spune în *Sifre* 76 b etc. La fel şi *limba* lui Israel are primatul ontologic faţă de celelalte. Cuvântul creator a fost rostit în limba sfântă, limba Sionului, atestă *Bereshit Rabba* 18, 31 şi *Yalkut Shimeoni* 52. Însuşi *timpul* creaţiei se află în legătură cu istoria apariţiei poporului sfânt. Rabbi Eliezer spune, după *Rot Gashana* 10 b, că lumea a fost creată în luna *tishri*, pentru că în *tishri* s-au născut şi au murit protopărinţii, iar Rabbi Ioshua (*ib.*, 11 a) credea că creaţia s-a produs în luna *nissan*, pentru că în *nissan* s-au născut şi au murit protopărinţii. Alte autorităţi ale iudaismului se exprimau altfel, dar caracterul argumentării lor este identic (Weber, SS. 198-199). Poate că opinia că „Adam vorbea limba siriacă" este legată de acest sionocentrism (*Genealogia de la facerea lumii*, articol dintr-un manuscris al Mănăstirii atonite Iviron; episcopul Porfirie Uspenski, *Prima călătorie la mănăstirile şi schiturile de la Muntele Athos*, partea I, secţ. 2, Kiev, 1877, p. 204; *cf.* Vasile cel Mare, *Cuvântări*, II, 6; P.G. XXIX, 44 B: limba *siriacă* este foarte expresivă şi se potriveşte mai ales pentru înţelegerea Sfintelor Scripturi). – Primii

apologeţi creştini vorbeau aceeaşi limbă filozofică a timpului lor; în conştiinţa lor, *vechimea* era sinonimul superiorităţii, ca să zicem aşa, al nobleţei ontologice şi tocmai de aceea, când li se reproşa că „există doar de ieri", răspundeau: „Nu suntem un popor nou decât în aparenţă; noi am existat tainic de la început şi am precedat toate popoarele, noi suntem primul popor al lui Dumnezeu!". Ei raportează la sine tezele principale ale înţelegerii iudeocentriste a istoriei; acestea sunt: 1) poporul nostru este mai vechi decât lumea; 2) lumea este creată pentru noi; 3) datorită nouă continuă ea să existe; 4) totul în lume, începutul, mijlocul şi sfârşitul, ne este dezvăluit şi ne este clar; 5) noi vom participa la judecata asupra lumii şi ne vom bucura de fericirea veşnică. Aceste convingeri sunt răspândite în diferite izvoare creştine vechi, apărute încă înainte de jumătatea secolului al II-lea: predici, apocalipse, epistole şi apologii; cu privire la acestea, însuşi Celsus îşi exprima înverşunatul său dispreţ faţă de „pretenţiile neruşinate şi ridicole" ale creştinilor (Origen, *Contra lui Celsus*, IV, 28; Harnack /v. nota 494/, VI, 1, p. 144; *cf.* Tertulian, *Contra iudeilor*, 2; P.L. II, 637 B, C, 638 B, C, 639 A etc.).

604. Metodiu de Olimp, Andrei de Cezareea şi alţii.

605. Despre Ipostasurile Sfintei Treimi, Origen raţionează astfel: „Când spunem: «totdeauna», «a fost» sau admitem altă desemnare a timpului, aceasta trebuie acceptată simplu şi în sens figurat, pentru că toate aceste expresii au sens temporal, iar obiectele despre care vorbim nu admit decât în vorbe un sens temporal, după natura lor depăşind orice idee de timp" (*Despre principii*, I, 3, § 4; P.G. XI, 150). Deci cum trebuie să ne exprimăm despre Dumnezeu: „El a fost" sau „El este" sau „El va fi"? Propriu-zis, într-un fel, nici în celălalt, nici altcumva. Dar nu se poate spune nici invers, adică: „El nu a fost" sau „El nu este" sau „El nu va fi". Dumnezeu nu este nici „a-fost", nici „nu-a-fost"; nu „este", nici „nu-este"; nici „va-fi", nici „nu-va-fi". Toate aceste cuvinte exprimă diferite corelaţii ale Timpului cu ceea ce este în Timp, determină relaţia momentelor Timpului cu „acum". Iar Dumnezeu nu este în Timp (căci a fi în Timp înseamnă a aparţine lumii), aşa că Dumnezeu nu poate fi raportat cu „acum" şi deci lui Dumnezeu nu i se pot aplica nici „a fost", nici „este", nici „va fi". Dar fiind o parte din lume, El nu lasă lumea fără Sine şi Se arată lumii; manifestările Lui sunt în Timp şi de aceea nu-i corect să spui despre Dumnezeu şi „n-a fost" şi „nu este" şi „nu va fi". El nici „a fost", nici „n-a fost", dar El şi „a fost", şi „n-a fost". El nici „este", nici „nu este", dar El totuşi şi „este", şi „nu este"; El nici „va fi", nici „nu va fi", dar în acelaşi timp şi „va fi", şi „nu va fi". Pe scurt, El, deşi nu e în Timp, căci Veşnicia nu este în Timp, nu e nici în afară de Timp, pentru că Timpul este în Veşnicie. Dintre toate aspectele verbale ale cuvântului *a fi*, care în acelaşi timp au şi *timpuri* (de pildă, aspectul perfectiv, care arată o acţiune sau stare terminată; aspectul imperfectiv, care arată o lucrare sau stare neterminată; aspectul iterativ, care indică repetiţia lor nedefinită), nici unul nu trebuie utilizat în legătură cu Dumnezeu. Dar nu trebuie utilizate în legătură cu El nici aspectele, posibil de conceput, care iau tema verbului *făcând abstracţie* de Timp, adică nu diferenţiază timpurile. În legătură cu Dumnezeu se poate întrebuinţa numai un aspect special al verbului, aspectul *veşnic*, care arată o acţiune sau o stare nu în timp, ci în Veşnicie. Rusa e mai bogată decât alte limbi, căci a conservat în general *ideea* de aspect verbal, atât de caracteristică limbilor vechi, conservând chiar unele dintre aspecte. Dar *acest aspect, veşnic, al verbului* nu este de regăsit în limba noastră maternă şi, cu atât mai mult, nu este de regăsit în limbile occidentale. Ca să găsim acest aspect, trebuie să apelăm la Orient, mai precis la limba asiriană. Aici existau *trei* aspecte verbale şi anume: perfectivul, pentru desemnarea unei acţiuni încheiate, adică legată de un timp determinat; imperfectivul, pentru desemnarea unei acţiuni neîncheiate, adică referitoare la un timp nedeterminat; şi în sfârşit, eternul, pentru desemnarea unei acţiuni intemporale sau supratemporale. Lingviştii occidentali, care nu au şi nici nu pot avea simţul şi deprinderea aspectului, deoarece acesta, cu excepţia limbilor slave şi, parţial, a celei greceşti, lipseşte din paradigma verbelor din limbile europene, încearcă să echivaleze aceste aspecte cu *timpurile* şi le numesc *perfectum*, *imperfectum* sau *aoristum*, sau, în sfârşit, *permansivum*. Dar ei înşişi le caracterizează în aşa fel încât nouă, obişnuiţi cu aspectele, ne este clar că nu sunt timpuri, ci aspecte. Şi în general, dacă limbilor semitice le sunt străine timpurile verbale (situaţie recunoscută de toţi specialiştii în ebraică,

deşi vorbesc cu obstinaţie despre *praesens* sau *futurum*, despre *imperfectum* sau *aoristum*), atunci nu prea putem spera să le găsim în limba asiriană. Însă în ce priveşte *permansivum*, care ne preocupă aici, „după *formă*, corespunde perfectului din alte limbi semitice; după *sens*, corespunde participiului întrebuinţat ca predicat, separat sau însoţit de un pronume, de către limbile aramaice... El desemnează stări fără să distingă timpul prezent, trecut sau viitor. La *permansivum*, distincţia de persoane, genuri, numere se marchează prin terminaţii, care nu sunt altceva decât pronumele personale abreviate" (V. Scheil et C. Fossey, *Grammaire assyrienne*, Paris, 1901, part 2, ch. V, § 107-108. *Cf.* Joachim Ménant, *Exposé des éléments de grammaire assyrienne*, Paris, 1868, part 1, ch. V, § 1 C, pp. 138-141). Acesta este aspectul etern al verbului, care este propriu pentru a desemna acţiunile lumii de sus.

606. „Cuvântul *prostoi* (simplu) are în limba noastră numeroase sensuri şi trebuie întrebuinţat cu multă prudenţă, dacă vrei să fii clar. *Simplu* înseamnă: 1) prost; 2) darnic; 3) sincer; 4) încrezător; 5) incult; 6) franc; 7) naiv; 8) grosolan; 9) smerit; 10) inteligent, dar nu *şiret*. Poftim de înţelege exact acest cuvânt! Din cauza asta nu-l iubesc" (K.N. Leontiev, *Despre Vl. Soloviov şi estetica vieţii*, Moscova, 1912, scrisoarea I din 24 ian. 1891, p. 8). Întrucât cuvântul „simplitate" este polisemantic, e util să-l explicăm concret în sensul superior, ascetic. Aşadar, cui îi este proprie simplitatea? „Smerenia poate fi din frică de Dumnezeu, dar există şi smerenie din dragoste faţă de Dumnezeu: unul se smereşte din frică de Dumnezeu, altul din bucurie. Pe cel smerit din frică de Dumnezeu îl însoţesc totdeauna modestia în toate mădularele, pioşenia sentimentelor, inima înfrânată, iar pe *cel smerit din bucurie îl însoţesc o mare simplitate*, o inimă crescândă şi nestăvilită" (Isaac Sirul, *Cuvântul* 89, 58 după ediţia Theotoki, *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, p. 42). Simplitatea este izvorul şi rădăcina curăţiei. „Curăţia este uitarea chipurilor cunoaşterii celei împotriva firii, aflate în lume în fire. Şi pentru a se elibera de ele şi a se plasa în afara lor, iată limita: omul să ajungă la *simplitatea* şi blândeţea primordială a firii sale şi să devină ca un prunc, dar fără defectele pruncului... Avva Sisoe a ajuns atât de departe în această privinţă, încât îl întreba pe un învăţăcel al său: «Am mâncat sau n-am mâncat?». Iar un alt părinte a ajuns la o asemenea simplitate şi la o nevinovăţie aproape pruncească, încât uita cu desăvârşire totul pe lumea asta, încât ar fi mâncat înainte de Împărtăşanie dacă nu l-ar fi împiedicat ucenicii săi şi, ca pe un copil, nu l-ar fi dus la Împărtăşanie. Aşadar, el a fost pentru lume un prunc, iar pentru Dumnezeu, un suflet desăvârşit" (*ib.*, 21/85, *ib.*, 97).

607. Herma, *Păstorul*, Viziunea V, 7; Funk, S. 164.

608. *Ib.*, Viziunea III, 8; Funk, SS. 156-157.

609. *Ib.*, Viziunea I, 1-2, SS. 144-146.

610. *Ib.*, Pilda X, 3, SS. 237-238.

611. *Ib.*, Viziunea II, 3, 2-3.

612. Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion*, I, 26; *S. Athanasii Arch.. Alexandr.. Opera omnia...* opera et studio Monachorum Ordinis s. Benedicti, Parisiis, 1798, t. I, 2, p. 675.

613. Atanasie cel Mare, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, 78-79; *ib.*, t. I, 1, pp. 545-547.

614. *Ib.*, 79, p. 547.

615. V. nota 21.

616. Atanasie cel Mare, *ib.*, 80, pp. 547-548.

617. *Ib.*, 81, pp. 548-549.

618. *Ib.*, 81, p. 549.

619. *Ib.*, 76, p. 543.

620. *Ib.*, 76-77, pp. 543-545.

621. *Cf.* I.V. Popov, *Idealul religios la Sf. Atanasie cel Mare*, Serghiev Posad, 1904 (= *Curierul teologic*, 1903-1904).

622. I.V. Popov, *Rezumat...* (v. nota 594), pp. 153-168.

623. V. nota 573. – P. Florenski, *Bucuria cea veşnică*, Serghiev Posad, 1907.

624. Grigorie de Nyssa; P.G. XLVI, 245.

625. Macarie cel Mare, *Omilia 7*, 3; P.G. XXXIV.

626. Grigorie Teologul, *Distihuri gnomice*, 44; P.G. XXXVII, 914.

627. Dostoievski, *Demonii*.

628. *Două epistole locale ale Sf. Clement Romanul. Despre feciorie sau Către fecioare şi feciori*, Epistola I, cap. 5 (*Lucrările Ştiinţifice ale Academiei Teologice din Kiev*, 1869, vol. 2, p. 205). De altfel, conform traducerii latine a cardinalului Villecourt făcută după textul siriac, sfârşitul acestui pasaj are alt sens: „*Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?*" (P.G. I, 390).

629. Isaac Sirul, *Cuvântul* 5, trad. rusă, ed. a 2-a, 1893, p. 37 (Theotoki, 44, pp. 275-276). *Cf. Cuvântul* 9, p. 54 (Theotoki, 7, p. 656); 24, pp. 154, 155-156 (Theotoki, 37, pp. 235-236, 238-239); 57, p. 294 (Theotoki, 57, p. 77).

630. Isaac Sirul, *Cuvântul* 68, p. 347 (Theot., 2, pp. 12-13).

631. Denumirile, *revelate*, ale diferitelor icoane ale Maicii Domnului sunt tipărite cu caractere cursive. Alte denumiri ale Ei sunt preluate din cântările bisericeşti. Icoanele Maicii Domnului sunt descrise în multe lucrări. Iată câteva dintre ele (unele referinţe sunt împrumutate din articolul: Serghie, arhiepiscop de Vladimir, *Bibliografia rusă a icoanelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu – Pelerinul*, 1900, iunie-iulie). – Arhim. Ioanichie Goliatovski, *Noul cer creat cu stelele cele noi, adică Preabinecuvântata Fecioară Născătoare de Dumnezeu cu minunile Ei*; există mai multe ediţii: 1662, 1667, 1699. – Grigori Sfeşnicov, *Descrierea arătărilor icoanelor făcătoare de minuni ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1838. – Ieromonah Serghie, iconom al Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad, *Reproduceri ale icoanelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1848, ed. a 2-a, 1853 (continuarea precedentei). – S.I. Ponomarev, *Lista alfabetică a icoanelor Maicii Domnului, Pelerinul*, 1889. – Arhiep. Dimitrie, *Cununa anului*, 1893 şi următorii. – *Povestiri despre viaţa pământească a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1897, ed. a 7-a, Mănăstirea Sf. Pantelimon de la muntele Athos (în anexă: *Bibliografia bisericească slavonă şi rusă despre Maica Domnului*, începând cu anul 1611); acest tabel este completat în: P.S. Kazanski, *Mărirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi Pururea Fecioarei Maria*, 1845. – P.S. Kazanski, *Slava Preasfintei noastre Stăpâne Maica Domnului şi Pururea Fecioară Maria*, 1853 (continuarea lucrării precedente). – *Idem*, *Binefacerile Maicii Domnului revărsate asupra neamului creştinesc prin sfintele Ei icoane*, 1891 (continuarea lucrărilor precedente). – Sofia Snessoreva, *Viaţa pământească a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1891. – Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, Paris, 1878, 2 vol.

632. Icoana „Duioşiei" este remarcabilă prin faptul că în ea Maica Domnului este reprezentată *fără* Prunc şi chiar înainte de zămislire, în momentul Bunei-Vestiri a Arhanghelului, adică fiind Vasul preacurat al Preasfântului Duh. La preacuviosul Serafim, înaintea icoanei erau aprinse şapte sfeşnice, care ocupau aproape întreaga chilie; prin aceasta se înţelege iarăşi Sfântul Duh în cele şapte daruri, adică şapte duhuri superioare ale Sale. Iată planul chiliei preacuviosului, după cum l-a desenat N.A. Motovilov (S. Nilus, *Măreţul în mic*, ed. a 2-a, Ţarskoe Selo, 1905: *Slujitorul Maicii Domnului şi al Serafimilor*, IV, p. 110): A – uşa de la intrarea în chilie; B şi C – ferestrele; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 – sfeşnicele mari cu lumânări aprinse; 8 – măsuţa cu icoana Maicii Domnului, „Bucuria tuturor Bucuriilor"; 9 – laviţa pe care dormea părintele; 10 – piatra care-i servea de căpătâi; 11 – soba de teracotă ; 12 – tinda, în care a stat mai târziu sicriul preacuviosului.

Mama lui Motovilov îl aducea cu ea în această chilie încă de când era copil. O dată, copilul, mirat de mulţimea lumânărilor, a început să alerge şi să zburde prin chilie. Mama l-a oprit, dojenindu-l, dar părintele a spus: „Cu copilul se joacă îngerul lui Dumnezeu, măicuţă! Cum poţi opri un copil de la jocurile lui nevinovate!... Joacă-te, joacă-te, copile! Hristos este cu tine!" (*ib.*, pp. 110-111). Asupra faptului că preacuviosul a dispus ca icoana „Duioşiei" să fie numită „Bucuria tuturor Bucuriilor" (aici Maica Domnului este apropiată de Mângâietorul), v. *ib.*, *Călătoria la Sihăstria Sarov*, XVII, p. 80).

633. „Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις. Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος... Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις δόξα σοι" (Εἰρμολόγιον, ἔκδοσις Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1906, σ. 208). Ἐπὶ σοὶ χαίρει, adică prin Tine se bucură, Tu eşti izvorul şi subiectul bucuriei: χαίρειν ἐπὶ τινι sau ἐν τινι, a se bucura de ceva sau de cineva. Apoi, remarcabilă este apropierea „bucuriei" şi a „căpătării harului"; este unul şi acelaşi verb, χαίρω. De aceea, sensul se poate reda în felul următor: „Prin tine, care ai primit pe Mângâietorul, Îl primeşte făptura...". Πᾶσα ἡ κτίσις, adică făptura în întregime, ca un singur organism, dar *nu* „oricare". Ἀγγέλων τὸ σύστημα, într-un cuvânt, e tradus defectuos prin „sobor", pentru că „σύστημα – ὁλότης ἢ σῶμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἢ προσώπων συνισταμένον ἢ συντιθεμένον, «κόσμος»" (Antim Gazes /v. nota 135/, vol. III, στ. 529) înseamnă iarăşi ansamblul, şi nu suma. Ἀνθρώπων τό γένος, adică neamul omenesc drept ceva unitar, *prius*-ul fiecărui om. Deci este vorba de toată făptura creată, ca unică fiinţă însufleţită de Purtătoarea Duhului. *Cf.* icoana: „De Tine se bucură"; Dionisie din Furna, *Erminia sau îndreptar în artu picturii*, 1701-1733, trad. de Porfirie, episcop de Cighirinsk, Kiev, 1868, pp. 155-156, partea a 3-a, V, 11.

634. Când, în 1780, în timpul unei boli, Maica Domnului i s-a arătat tânărului Prohor, mai târziu cuviosului Serafim, i-a spus lui Ioan Teologul, arătând cu degetul spre Prohor: „Acesta *este din neamul nostru*". Aceleaşi cuvinte au fost rostite de Ea şi despre alt ascet, şi anume octogenarul stareţ, arhimandritul Paisie din Lavra Sfintei Treimi de la Serghiev Posad. V. relatarea ieromonahului Ioasaf, într-o carte anonimă: *Viaţa stareţului Serafim, ieromonahul Mănăstirii din Sarov, pustnic şi zăvorât*, Sankt-Petersburg, 1863, p. 25 şi notele. Însă acestea nu sunt singurele cazuri, am putea indica şi altele.

635. *Patericul* de la Athos (v. nota 485), partea I, pp. 78-135, 171-178.

636. V. nota 532.

637. V. nota 568.

638. Strigarea: „Bucură-te, stâlp al fecioriei, χαῖρε ἡ στήλη τῆς παρθενίας" (Eip., v. nota 633, σ. 205) se află în Acatistul Maicii Domnului, icosul 10, iar acolo este introdusă

din „Cuvântul la Buna-Vestire" al lui Ioan Hrisostom (*Mineiele lui Macarie*, ff. 602, 604, 616); în trad., *Operele* lui Ioan Hrisostom, Sankt-Petersburg, 1896, vol. II, 2, pp. 854-857, această strigare este omisă.

639. Totuşi, în această organizare spirituală nu trebuie să căutăm neapărat un fundament psihologic.

640. Nilus (v. nota 632), *Slujitorul Maicii Domnului*, IX (în realitate, X), pp. 125-128.

641. Acesta este acel *adevăr* cu privire la Maica Domnului, pe care catolicii l-au exprimat *grosso modo* şi *rationale more* prin dogma lor, *immaculatae conceptionis*. V. Preot A.L. Lebedev, *Deosebirile între Biserica Răsăritului şi cea a Apusului în ceea ce priveşte învăţătura despre Născătoarea de Dumnezeu şi Pururea Fecioară Maria*, vol. 1: *Despre zămislirea neprihănită*, Sankt-Petersburg., 1903, ed. a 2-a.

642. Canonul „Hodighitriei", cântarea 8, *Bogorodicina*.

643. Între chipurile îngerilor s-o zugrăveşti pe Maica Domnului cu mâinile întinse şi să scrii deasupra: „Maica Domnului, Stăpâna îngerilor" (Dionisie din Furna /v. nota 633/, 4, 1, p. 233).

644. Nicolae Cabasila, *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii*, 38 (*Scrierile Sfinţilor Părinţi* /v. nota 328/, vol. III, p. 385).

645. *Ib.*, pp. 540-543.

646. Ignatie Teoforul, *Epistola către Apostolul şi Evanghelistul Ioan Teologul*, P.G. V, 941-944.

647. *Ib.*, 943.

648. Ignatie Teoforul, *Epistola către Sf. Fecioară Maria*, *ib.*, 943-944.

649. Preasfânta Fecioară Maria, *Răspuns la Epistola lui Ignatie Teoforul*, *ib.*, 945-946.

650. Dionisie Areopagitul, *Despre numele dumnezeieşti* (cit. după R. de Fleury /v. nota 631/, t. I, p. X, § 12, pp. 237-238).

651. Nichifor Calist a împrumutat descrierea sa de la Epifanie: *Epistola către Teofil. Despre icoane*; trad. textului lui Epifanie: *Marele Minei* al lui Macarie, 1868, sept., pp. 363 *sq*.

652. Ambrozie de Mediolan, *Despre fecioare*, I, 67.

653. Nichifor Calist, v. nota 651.

654. Iată de ce recunoaşterea sau nerecunoaşterea strigării: „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuieşte-ne pe noi!" defineşte caracterul ortodox sau neortodox al unei mentalităţi (p. 227, *cf.* nota 640). Faimosul N.N. Nepliuev, care multă vreme a fost suspectat de protestantism, se exprima absolut sincer când se indigna că „această strigare, «mântuieşte-ne pe noi», adresată unei femei simple, i se pare o blasfemie". Da, aşa a fost, este şi va fi inevitabil, dacă Maica Domnului este considerată o „femeie simplă" - dar Ea este Biserica, iar protestantismul nu recunoaşte Biserica şi asta-i tot.

655. Ambrozie de Mediolan, *Despre fecioare; Despre văduve; Despre feciorie; Despre educaţia unei fecioare; Povaţă pentru fecioare; Despre căderea unei fecioare* (P.L. XVI); *Operele lui Ambrozie de Mediolan despre feciorie şi căsătorie*, în trad. din lat. de A. Voznesenski, sub red. lui L. Pisarev, Kazan, 1901).

656. *Despre educaţia unei fecioare*, P.L. XVI, 314 A; trad. rusă (v. nota 168), p. 178.

657. *Despre feciorie*, I, 3, 11; P.L. 191 C; trad. rusă, p. 6.

658. *Despre educaţia unei fecioare*, VII, 50; P.L. 319 A; trad. rusă, p. 184.

659. *Ib.*, col. 319 AB; trad. rusă, pp. 184-185.

660. *Ib.*, XIII, 81, col. 325 A; trad. rusă, p. 193.

661. *Ib.*; *cf.* col. 324 C – 326 A; trad. rusă, pp. 193-194.

662. *Despre fecioare*, II, 2, 6, col. 208 C; trad. rusă, pp. 31-32 (II, 1, 6).

663. *Ib.*, II, 2, 15, col. 210 D; trad. rusă, p. 35 (II, 11, 13).

664. *Ib.*, I, 8, 52, col. 202 C – 203 A; trad. rusă, p. 52.

665. *Despre educaţia unei fecioare*, XIV, 87, col. 326 B; trad. rusă, p. 194.

666. *Ib.*, XIV, 89, col. 326 C – 327 A; trad. rusă, p. 195.

667. De exemplu, *Poveţe pentru feciorie*, X, 66; trad. rusă, pp. 234-235.

668. *Ib.*, XV, 93-94, col. 327 C – 328 A; trad. rusă, pp. 196-197.

669. *Ib.*, X, 67, p. 235.

670. *Despre fecioare*, I, 3, 12, col. 192 A; trad. rusă, p. 7.

671. *Ib.*, I, 5, 22, col. 195 A; trad. rusă, p. 10.

672. *Ib.*, I, 5, 20; trad. rusă, p. 10.

673. *Ib.*, I, 6, 31, col. 197 C; trad. rusă, pp. 14, 15.

674. A.S. Homiakov, *Încercare de doctrină catehetică despre Biserică*, § 9 (*Opere*, Praga, 1867, vol. 2, p. 18).

675. Am în vedere numele de Sofia-Înţelepciune atribuit lui Iisus Hristos la 12 ani, pe când dădea învăţături în Templul din Ierusalim (Tripticul lui Ipatie, în *Curierul de arheologie şi istorie al Institutului de Arheologie*, 1885, fasc. IV, p. 22, tabelul V, 2), şi lui Iisus Hristos împărţind din sfânta pâine şi din potir (icoana cneazului Feodor I. Iaroslavici din Pinsk, 1499-1522, în *Curierul arheologic*, vol. I, p. 193, Moscova, 1867); v.: N. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografice*, Sankt-Petersburg, 1892, p. 375. Dintre variantele excepţionale face parte şi miniatura dintr-un manuscris din secolul al XII-lea sau, poate, din secolul al XI-lea, *Psihomahia* lui Prudenţiu, care este păstrată în biblioteca palatului Saint Pierre din Lyon. Figura care ne interesează se află într-o serie de miniaturi alegorice. Ea îl reprezintă pe Iisus cu un nimb în formă de cruce, şezând într-un segment; faţa este a Domnului la vârsta de aproximativ treizeci de ani, cu barbă. Cu ambele mâini întinse, parcă ar transmite o carte cu mâna dreaptă şi cu mâna stângă, un pergament făcut sul. Lângă El se află o inscripţie cu litere mari: „SANCTA SOPHIA". Conform explicaţiei lui Didron, acest simbol exprimă plenitudinea înţelegerii date de Înţelepciune, deoarece aici sunt prezentate formele cele mai uzuale ale manuscrisului (care este unealta Ei), şi anume sulul şi cartea. După Guillaume Durand (*Rat. div. offic.*, lib. I, cap. 3), în iconografie, proorocii Vechiului Testament ţin în mână un *sul*, iar evangheliştii, ca deţinători ai cunoaşterii depline (nu figurate) a lui Dumnezeu, ţin în mână o carte: volumul ei este mai mare şi conţinutul mai complet, cartea fiind astfel un atribut al înţelepciunii desăvârşite. De altfel, această indicaţie privitoare la simbolismul occidental nu este exactă decât în parte, deoarece se cunosc cazuri când proorocii erau reprezentaţi cu cărţi, iar apostolii cu suluri. Miniatura este reprodusă în cartea lui M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 160-161, fig. 50.

676. Episcopul Visarion (Neceaev), în *Icoanele şi alte imagini sfinte în Biserica Rusă* (în culegerea *Hrana duhovnicească*, ed. a 2-a, Moscova, 1891, p. 284), numeşte această Sofie „de Holmogori".

677. *Plângerea popii Silvestru de la Buna-Vestire* (Bodianski), *Soboarele moscovite împotriva ereticilor din secolul al XVI-lea, pe timpul ţarului Ivan Vasilievici cel Groaznic*, Moscova, 1847, p. 20. *Actele expediţiei arheologice*, vol. I, p. 248.

678. *Letopisețul Novgorodului*, III, anul 7050.

679. Tolstoi, p. 241. – Arseniev, pp. 263-264. – Filimonov, pp. 5-6. – Nikolski, p. 291. Aici este descrisă icoana de pe scoarța *Sinodicului* din secolul al XVII-lea din Novgorod (Muraviev, pp. 553-554; v. nota 704). M-am folosit încă de câteva imagini ale Sofiei din Novgorod: una din Catedrala „Adormirea" de la Lavra Sf. Treime din Serghiev Posad (rândul întâi al iconostasului, icoana a doua din dreapta ușilor împărătești); una din Catedrala „Adormirea" din Kostroma (fresca pridvorului, în dreapta intrării, și fresca zidului nordic al altarului, care este o particularitate remarcabilă a acestei biserici); una din Muzeul bisericesc al Academiei Teologice din Moscova; una din pridvorul lateral al Catedralei „Sf. Treime" din Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad; una din Galeria „Tretiakov" din Moscova (N° 54); o frescă a Catedralei „Adormirea Maicii Domnului" din Moscova; o icoană din Muzeul bisericesc de pe lângă Academia Teologică din Kiev (N° 2570, triptic) și altele.

680. Dal (v. nota 8, Sankt-Petersburg, 1866, partea I, p. 384, ed. a 3-a, vol. IV, col. 606) dă altă explicație. El apropie cuvântul *toroki* sau *torofi* nu de *toroka* sau *toroku* (curelușe pentru încins șeaua), ci de *torok*, care, în dialectul din Arhanghelsk, înseamnă „rafale de vânt", „vijelie". De aici rezultă, la Dal, „*toroki* și *torofi* (iconogr.) - curentul auzului dumnezeiesc, reprezentat în icoane sub forma unei unde, a unor raze", deși, mai jos, se indică și sensul obișnuit de „șnur, panglică". Se mai poate arăta că *torjennîi* sau *torcennîi* (de la *torceat'*, a sta în sus) înseamnă „ridicat în sus, răsucit" (de exemplu: „*usî torjenîe*, mustăți răsucite") (I.F. Naumov, *Completări și note la Dicționarul explicativ al lui Dal*, supl. la vol. XXIV al *Aanalelor Academiei Imperiale de Științe*, N° 1, Sankt-Petersburg, 1874, p. 37).

681. Există și o altă interpretare: „cercurile concentrice sau sferele în secțiune, care în icoanele vechi îl înconjoară întotdeauna pe Mântuitor, simbolizau concentrarea tuturor însușirilor dumnezeiești în Cel Întâi Născut, cum ar fi: înțelepciunea, atotputernicia, dreptatea, milosârdia, puterea împărătească, puterea, slava și altele, reprezentate prin cercuri concentrice. Aceste însușiri mai erau încă reprezentate și prin trei raze în jurul capului Său, cu numele lui Dumnezeu: «Cel care este (ὁ Ὤν)»" (V. Arseniev /v. nota 704/, p. 261).

682. I. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografiei și artei*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 374-375. – I. Pokrovski, *Aprecieri asupra monumentelor iconografiei și artei creștine*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1900, pp. 426-427, 433.

683. Pentru detalii, v.: Filimonov (nota 704), pp. 15-18.

684. Astfel este icoana Sofiei care se află în chilia starețului de la Sihăstria Optina. Este o lucrătură fină, probabil italiană (judecând după tehnica picturii și după inscripțiile grecești și slavone, care sunt atât de agramate, încât dovedesc că pictorul nu cunoștea absolut deloc aceste limbi). Exemplare asemănătoare am mai văzut în muzeul bisericesc de pe lângă Catedrala Sionului din Tiflis, la casa mitropolitului de la Lavra Sfânta Treime din Serghiev Posad și încă în alte câteva locuri.

685. Așa apar la icoana din Kiev; în icoana descrisă, din pricina imaginilor prea mici, nu se poate distinge totul.

686. Preot A. Sulotki, *Scurtă descriere a tuturor bisericilor din Tobolsk, precum și descrierea detaliată a Catedralei Sf. Sofia din Tobolsk*, Moscova, 1852. În Catedrala din Tobolsk se află două icoane ale Sofiei: una mare, fixă, și alta mică.

687. V. detalii la: Filimonov, p. 20; Lebedințev, pp. 556 *sq.*; Orlovski, pp. 50-52; Bolhovitinov, pp. 16 *sq.*; Tolstoi, pp. 458-460; Muraviev, p. 553 (*op. cit.*, nota 704).

688. Ferecătura este mai recentă.

689. F.I. Buslaev, *Apocalipsele în imagini* (v. nota 290).

690. A.I. Kirpicinikov, *Adormirea Maicii Domnului în legendă și în artă*, în *Lucrările celui de al IV-lea Congres de Arheologie (Odessa, 1888)*, Odessa, 1888, p. 227.

D B	Porțile împărătești	A C
d b		a c

691. Din schema alăturată se poate vedea că întregul iconostas al Catedralei „Sf. Sofia" din Kiev este pătruns de spiritul apocaliptic și de aici putem constata elementul apocaliptic al ideii și icoanei Sofiei. Icoanele sunt dispuse astfel: *A* – icoana Mântuitorului; *B* – icoana Maicii Domnului cu inscripția: „Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta", astfel încât Maica Domnului este identificată cu „Mireasa" din *Psalmi* 44, 11 (45, 11 după numărătoarea ebraică); *C* – icoana Sofiei-Înțelepciunea; *D* – grupul din Emaus cu inscripția: „Sunt aici între ei", adică iarăși o misterioasă aluzie a cărnii transfigurate. Dar iconostasul capătă un ton particular datorită medalioanelor de sub icoanele enumerate mai sus; din păcate, aceste medalioane sunt greu de distins, din cauza grilajului; *a* – reprezintă opt îngeri în jurul unui altar, cu flăcări; unul din ei toarnă flacăra dintr-o amforă legată cu un lanț, lanțul fiind înfășurat aproape de mâna îngerului; alți doi îngeri primesc trâmbițe din niște mâini întinse de după un nor; în sfârșit, ceilalți sună din trâmbițe; sub icoană se află inscripția: „Și fumul tămâiei s-a suit, din mâna îngerului, înaintea lui Dumnezeu, împreună cu rugăciunile sfinților. *Apocalipsa* 8"; *b* – inscripția: „Și femeii i s-au dat cele două aripi ale marelui vultur, ca să zboare în pustie. *Apocalipsa* 12". În partea de sus a icoanei este reprezentată în picioare Femeia cu pruncul. Amândoi întind mâinile în sus, spre colțul stâng al compoziției, unde se află imaginea unui triunghi ce emană raze de lumină. Femeia este cu capul întors spre dreapta, ca și cum s-ar ruga pentru o altă Femeie, aflată în dreapta, pe lună. Această a doua figură feminină are pe cap coroană și pe spate aripi îngerești. Mâinile îi sunt așezate ca pentru rugăciune, iar fața este întoarsă spre stânga, ori spre Femeia cu pruncul, ori spre Triunghi. În partea de jos a icoanei se află un arhanghel, înarmat cu scut și coif cavaleresc, cu pene de struț, având în mâna dreaptă un fulger scânteietor, cu care lovește Fiara cu șapte capete, care este înfățișată în partea dreaptă, ieșind din abis. Sub arhanghel se află un spațiu plin de foc, iar în dreapta, adică sub fiară, sunt valuri întunecoase. În sfârșit, sub Triunghiul străluminător, Simbolul Treimii, deasupra arhanghelului, se află o imagine galbenă (aurie?) cu o inscripție verticală – însă, din pricina grilajului din fața icoanei, n-am reușit să descifrez nici imaginea, nici inscripția. Am putea presupune că este Ierusalimul Ceresc. Printre altele, fac observația că în catedrala de la Kiev se mai află încă o imagine a Sofiei: fresca de deasupra porții. Iar în Biserica Zecimii, în pridvorul din partea stângă (nordică) a ușilor împărătești (datând de pe vremea lui Petru Movilă), se află aceeași icoană sofianică a Maicii Domnului, dar fără inscripție și fără figurile înconjurătoare; este o replică simplificată a Sofiei din Kiev.

692. „Imaginea Maicii Domnului, de proporții colosale, reprezentată la capătul absidei noastre, stă pe un postament, având mâinile ridicate în sus, conform modelului cunoscut în iconografia creștină sub denumirea de *Oranta*, iar în scenele Înălțării, ca *imagine a Bisericii pe pământ*. Această dublă caracterizare a figurii feminine din scenele Înălțării se regăsește în monumente. Începând cu scena de pe ușile Bisericii «Sf. Sabina», unde apostolii Pavel și Petru pun o diademă pe fiecare figură a Orantei, în documentele de mai târziu, de exemplu în Evanghelia siriacă, vedem aceeași figură a Orantei. Pe un vas din orașului Monza (sec. al VI-lea), deasupra capului Orantei este reprezentat un *porumbel*, care îmbină simbolic scena Înălțării cu Pogorârea Sfântului Duh, pentru a exprima mai bine victoria Bisericii lăsate pe pământ... În documentele din secolele IX-XI, de o parte și de alta a Orantei nu vedem decât doi apostoli, Petru și Pavel, ca reprezentanți ai Bisericii *ex gentibus* și *ex circumcisione*, care stau lângă ea ca simbol al Bisericii în general (de exemplu, pe o cruce de piatră a bisericii din Novgorod). Ca *simbol al Bisericii*, Oranta este marcată și de alte semne: într-o miniatură a unei Evanghelii armenești din secolul al X-lea de la Mănăstirea Sf. Lazăr, apostolii Petru și Pavel întind cucernic mâinile acoperite cu o mantie către Oranta, primind parcă sfințirea. De asemenea, ea stă

adeseori pe un postament, ca la noi, şi aşa cum o găsim într-un manuscris grecesc aflat la Biblioteca Publică Imperială (N° 105), în scena Înălţării dintr-o frescă a bisericii din Staro-Ladoga, în catedrala noastră şi în altele. Alături de scenele unde această figură este caracterizată ca Biserica pe pământ, avem şi exemple unde este caracterizată drept Maria... De aici rezultă deci că, în general, în scenele Înălţării, figura centrală, redată într-un fel sau altul, are atât semnificaţia Bisericii pe pământ, cât şi pe aceea de Maică a Domnului sau, mai precis, *de imagine a Bisericii, redată concret în imaginea Mariei*" (D. Ainalov şi E. Redin, *Catedrala Sf. Sofia din Kiev. Studiul vechii picturi în mozaic şi frescă*, Sankt-Petersburg, 1889, VII, pp. 39-40; sublinierile îmi aparţin). Această imagine de Marie-Oranta apare şi se răspândeşte începând cu anul 431, adică o dată cu Sinodul din Efes, „în virtutea creşterii cultului Maicii Domnului". „Maica Domnului rugându-se" este propriu-zis *Fecioara Maria*, în timp ce Maria cu Pruncul este *imaginea Maicii Domnului*. Preacurata Fecioară era venerată ca *ocrotitoare a regilor*... şi, în general, ca „Fecioara care a ridicat pentru noi preacuratele Sale mâini" (*ib.*, pp. 40 *sq.*). Aşadar, concluzia generală este următoarea: „reprezentarea Mariei între cei doisprezece apostoli din scena Înălţării indică faptul istoric al întemeierii Bisericii şi, prin urmare, Maria apare aici cu sensul simbolic şi tainic de *chip al Bisericii pământene*. Despărţită însă de scena Înălţării, ca un chip separat şi independent, ea primeşte un caracter mai special, *de Ocrotitoare, păstrându-şi însă şi semnificaţia iniţială*. În acest raport cu compoziţia cupolei, în calitate de ocrotitoare în faţa lui Hristos Atotţiitorul, este reprezentată şi în absida altarului din Noua Bazilică. Inscripţia cu caracter general, luată din *Psalmul* 45, 5 al lui David şi executată în mozaic deasupra icoanei Preacuratei Fecioare din catedrala noastră, se raportează la Maria conform sensului literal al textului grecesc. Inscripţia o asimilează *Cetăţii Cereşti*, din care a ieşit Hristos spre a mântui lumea: Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σ᾽αλευθήσεται· βοηθήσει αὐτῇ θεὸς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, adică: «Dumnezeu este în mijlocul cetăţii, nu se va clătina; o va ajuta Dumnezeu dis-de-dimineaţă». Această inscripţie stabileşte prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în Ea, ca Biserică pământeană, şi exprimă ajutorul neîntrerupt pentru membrii Bisericii, a căror ocrotitoare este Ea. Maica Domnului este reprezentată pe un fond auriu. Un bogat omofor de purpură *liliachie* îi cade de pe umeri; veşmântul *liliachiu-închis* este încins şi cade într-o mulţime de falduri. Aceste veşminte le vedem de foarte timpuriu la Maica Domnului: în ele o vedem pe uşile Bisericii «Sf. Sabina». Omoforul are umbre aurii, iar pe margine are o bentiţă aurie şi franjuri de aur; pe frunte şi pe umeri are trei cruci albe, iar pe manşete are câte o cruce aurie... În picioare, Maica Domnului are botine roşii, *de împărăteasă*, conform obiceiului din Bizanţ care permitea numai persoanelor de origine împărătească să poarte încălţăminte bogată de culoare roşie. Postamentul (σκάμνιον) pe care stă Maica Domnului este semnul evlaviei religioase; el detaşează imaginea Ei şi o înalţă deasupra celorlalte" (*ib.*, pp. 41-42).

693. N.P. Kondakov, *Bisericile bizantine*, Odessa, 1886, p. 28.

694. Filotei, patriarh al Constantinopolului (sec. al XIV-lea), explică Înţelepciunea în spiritul învăţăturii Sfântului Grigorie Palama, şi anume ca „lucrare comună a Treimii celei deofiinţă şi nedespărţită". „Σοφία... ἡ κοινὴ τῆς ὁμοουσίου καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος, τῆς μιᾶς φημι καὶ παντοδυνάμου καὶ ἀσυγχύτου Θεότητος, ἐστιν ἐνέργεια" (Episcopul Arsenie, *Trei cuvântări către episcopul Ignatie ale lui Filotei, patriarhul Constantinopolului*, cu explicarea expresiei din parabolă: „Înţelepciunea şi-a zidit sieşi casă" şi altele. Textul grec şi trad. rusă, Novgorod, 1898, pp. 103 *sq.*, III, 3). În esenţă, acest comentariu nu este departe de înţelegerea Înţelepciunii ca Biserică.

695. *Însemnările Societăţii Imperiale de Arheologie*, VIII, 254.

696. Poporul rus a avut marele şi rarul noroc de a primi creştinismul atunci când încă nu se închegaseră trăsăturile caracteristice ale naţiei. Creştinismul nu s-a confruntat aici nici cu o doctrină formată, nici cu vreun cult bogat al vreunei religii; nu a găsit înrădăcinate deprinderi morale sau aspiraţii statale. Însăşi limba, încă neîntinată şi suplă, se lasă cu încredere modelată în vasul harului. Într-un cuvânt, creştinismul nimereşte în suflete infantile, a căror creştere, a căror organizare lăuntrică ulterioară s-au produs sub conducerea directă a Bisericii. Se înţelege că, format astfel, spiritul popular nu putea să fie în esenţă decât ortodox. Dacă mai adăugăm şi moliciunea naturală a caracterului rus, atunci va fi cu totul explicabil faptul că ortodoxia a putut să-şi pună pecetea pe această ceară, imprimându-se cu toate particularităţile transmiterii, pentru care a fost menit de către Providenţă primul învăţător al slavilor, părintele spiritual al poporului rus, sfântul şi întocmai cu apostolii Constantin, iar în monahism, Chiril. Dar în ce constă specificul structurii *lui* spirituale? Întreaga sa viaţă este impregnată de tonalităţi sofianice. Nu a fost un *avva* palestinian sau egiptean, care şi-a aflat mântuirea în automortificare, ci un om bogat ca un rege, trăit în lux, care, prin felul său de viaţă, nu binecuvântează renunţarea, ci transformarea plenitudinii existenţei. Pentru nevoinţa Sfântului Constantin nu este caracteristică trecerea bruscă de la păcat la puritate, ci continua lui creştere în har. Părintele său Leon, un bogat şi important demnitar, ca şi mama lui, Maria, duceau o viaţă cucernică, îndeplinind toate poruncile lui Dumnezeu. Constantin (nume de rege) a fost *al şaptelea* fiu al lor (şapte este numărul Sofiei). Când mama lui, după naştere, l-a dat doicii să-l hrănească la sân, el nu voia deloc să sugă laptele acesteia, dorind numai laptele mamei (binecuvântarea spiritului familial). După naşterea lui Constantin, părinţii au făcut juruinţă să trăiască în continuare ca frate şi soră şi au trăit astfel până la moarte, *paisprezece* ani (14 = 7 x 2). La vârsta de *şapte* ani, Constantin a avut un vis (sensibilitatea mistică) pe care l-a povestit părinţilor săi în următoarele cuvinte: „Voievodul, strategul oraşului nostru, a adunat toate fetele din oraş şi mi-a spus: «Alege-ţi dintre ele pe care o doreşti, ca ajutoare şi prietenă». Eu, aruncându-mi privirea, m-am uitat la toate şi am remarcat-o pe una, mai frumoasă decât toate, cu faţa *luminoasă*, împodobită cu multe salbe de aur, perle şi alte podoabe; numele ei era *Sofia*. Pe ea am ales-o". Părinţii, înţelegând că Dumnezeu i-o hărăzeşte copilului lor pe Fecioara Sofia, adică Înţelepciunea, s-au bucurat cu duhul şi au început să-l înveţe cu mult zel pe Constantin nu numai cititul, ci şi virtutea plăcută Domnului, adică înţelepciunea duhovnicească. „Fiule, îi vorbeau ei lui Constantin cu cuvintele lui Solomon, cinsteşte pe Dumnezeu şi te vei întări; păstrează sfaturile mele ca să rămâi în viaţă; scrie cuvintele lui Dumnezeu pe tabla inimii tale; spune înţelepciunii: «Tu eşti sora mea!» şi numeşte priceperea prietena ta (*Pilde* 7, 1-4). Înţelepciunea este mai strălucitoare decât soarele şi, dacă o vei avea ca ajutoare, ea te va izbăvi de mult rău." Se ştie ce succes a avut acest tânăr la învăţătură, studiindu-l mai ales pe Sf. Grigorie Teologul. A mai studiat opera lui Homer, geometria, dialectica şi filozofia, îndrumat fiind de Leon şi Fotie, dintre care cel din urmă a fost patriarh de Constantinopol. Pe deasupra, a mai studiat: retorica, aritmetica, astronomia, muzica şi, în general, toate ştiinţele profane, cunoscând, pe lângă greacă, latina, siriaca şi alte limbi. A fost supranumit *Filozoful*. Deşi a fost educat la curte, sub supravegherea directă a împăratului, a avut o mereu în minte pe prietena sa. Renunţând la o logodnică de viţă nobilă, bogată şi frumoasă, a fost hirotonit preot şi numit bibliotecar la Biserica „Sf. Sofia". Şi tocmai acest ales al Sofiei s-a aflat la originea ortodoxiei ruse. E de mirare oare că Aceea care l-a ales pe Constantin pentru luminarea poporului rus şi l-a îndemnat spre această faptă măreaţă a devenit, mai ales în primele timpuri, ocrotitoarea specială a acestui neofit popor prunc şi că anume aici icoana Ei a apărut prima dată şi a devenit un odor sfânt al poporului? Nu-i de mirare nici că biserici precum „Adormirea", „Buna-Vestire" şi altele au fost iniţial închinate Sofiei şi abia mai târziu (cum A.P. Golubţov şi-a exprimat de nenumărate ori, faţă de mine, această convingere) au fost atribuite diferitelor momente din viaţa Maicii Domnului. Despre Sf. Constantin, v.: O. Bodianski, *Versiunile ample sau panonice ale „Vieţii" lui Constantin Filozoful* (*Conferinţele Societăţii Imperiale de Istorie şi Antichităţi a Rusiei*, 1863, cartea a II-a, pp. 1-224; 1864, cartea a II-a, pp. 225-398; 1873, cartea I, pp. 399-534).

697. Pokrovski (v. nota 682). – F.I. Buslaev, *Studii istorice*, Sankt-Petersburg, 1861, vol. II: *Despre miniaturile Psaltirii din Uglici*. – E.K. Redin, *Zeii antici (planetele) în manuscrisele ilustrate ale lucrării lui Cosma Indicopeustos* (*Actele secţiei clasice a Societăţii Imperiale Ruse de Arheologie*, vol. I, Sankt-Petersburg, 1904, pp. 33-34). Aici mai sunt enumerate câteva

personificări (Galgala, Ierihon, Gaius, Gebol, Izvorul, Muntele Hemskahor, Εὕρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοψυχία etc.) şi apoi sunt studiate cele ale unor planete: Luna, Soarele, Cronos, Afrodita, Zeus, Ares şi Hermes.

698. A.P. Golubţov, *Ritualurile catedralelor* (partea I), Moscova, 1907, p. 23, la note. – În *Slujba Sofiei* (v. nota 714), p. 9, cântarea 4, tropar 2: „Atotînţelepciunea lui Dumnezeu, care este pătrunderea tainelor tuturor oamenilor". – În *Epistola a IX-a*, Dionisie Areopagitul tâlmăceşte Atotînţelepciunea prin Pronie.

699. V. detalii la Golubţov, *op. cit.*, pp. 21-24. *Cf. Slujba Sofiei* (v. nota 714), p. 11, canon, cântarea 6, condacul: „Vedem icoana Atotînţelepciunii lui Dumnezeu, a Preacuratei Sale Maici".

700. *Cuvinte ştiute* (v. nota 704), cap. 14, p. 1.

701. Semnificaţia Sfintei Sofia, chestiune atât de firească în descrierea bisericii, este trecută sub tăcere şi de către Arculf, episcop din secolul al VII-lea, a cărui istorisire s-a păstrat în însemnările lui Adamnanon, şi de către Bernard cel Înţelept, un autor din a doua jumătate a secolului al IX-lea, şi de către eruditul episcop Liutprand, care a vizitat de două ori Constantinopolul în anii 948-950 şi 968-969, precum şi de o serie întreagă de autori, până la sfârşitul secolului al XII-lea. Despre chestiunea care ne preocupă nu spun nimic, în însemnările lor, nici occidentalii care au însoţit trupele ce au cucerit Constantinopolul, în particular, nici cel mai eminent dintre ei, Villhardouin, care a descris amănunţit cucerirea Constantinopolului de către latini. Călătorii nordici, ale căror însemnări conţin mărturii curioase despre Constantinopol, nu comunică nimic despre ideea religioasă fundamentală a acestui oraş. Astfel, abatele Nicolae, în *Itinerariile* sale, se limitează la o remarcă: „În Maklagard se află o biserică, numită *Agiosofia*, căreia nordicii îi spun Aegesit, şi această biserică, prin înfăţişare şi dimensiuni, întrece toate bisericile de pe pământ" (Werlauff, *Symbolae*, 10) – şi atât. Nu găsim nimic nici în suplimentul la însemnările sale. Sunt fapte care nu pot să nu provoace stupoarea istoricului! Aceste informaţii le preiau din referatul lui I.I. Sreznevski, *Sfânta Sofia din Constantinopol, după descrierea unui pelerin rus de la sfârşitul secolului al XII-lea*, în *Lucrările celui de-al III-lea Congres de Arheologie din Rusia* (*Kiev, august 1874*), Kiev, 1878, vol. I, pp. 105-106. Sreznevski susţine că a examinat toate descrierile „pe care le-a putut găsi" (*ib.*, p. 104).

702. Robert de Clary, *Li prologues de Constantinoble comment elle fu prise* (ed. contelui de Rian: *Li estoires de chians qui conquisent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier*, s.a., p. 67; ed. Hopf: *Chroniques Gréco-Romaines inédites ou peu connues*, Berlin, 1873, p. 67). Textul picard al descrierii Catedralei „Sf. Sofia" şi trad. rusă, la Sreznevski, pp. 107-108 (v. nota 701).

703. După Vl. Soloviov (*Rusia şi Biserica Universală* /v. nota 5/, cartea III, cap. III-V, pp. 325-353, în special pp. 326-327, 328, 331-332, 349), Sofia nu este doar persoana ideală a făpturii, ci şi „substanţa Preasfintei Treimi" (n-o fi vrut să spună: „energia universală" sau „harul universal"?). Nu e necesar să subliniem cât de departe se află una de alta această doctrină a unei substanţe divine separate de Ipostasuri şi învăţătura ortodoxă a lui Atanasie cel Mare, care susţine ferm formula: ἐκ Πατρός, ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Raţionalismul lui Soloviov se divulgă prin faptul că, pentru el, principiul şi fundamentul a toate nu este Persoana vie, nici Ipostasul şi nici Trinitatea Vie ce se autofundamentează, ci substanţa din care provin Ipostasurile. Însă atunci această substanţă nu poate să nu fie recunoscută drept *im*-personală şi, în consecinţă, *obiectuală*. Filozofia lui Soloviov, subtil-*raţionalistă* în formă, este fatalmente o filozofie *a lucrului* în conţinut. Ceea ce susţine Soloviov se apropie indubitabil de sabelianism, spinozism, de teoria lui Schelling, cel puţin în prima sa fază. – Doctrina lui Soloviov despre Sofia şi Sufletul Universal (la el, aceste două persoane sunt când identice, când distincte) este expusă de Voljski (A.S. Glinka), *Problema răului la Vl. Soloviov* (*Probleme de religie*, Moscova, 1906, fasc. I, pp. 211-297); v. nota 5 pentru bibliografie. Trebuie să mai adăugăm: Prinţul E.N. Trubeţkoi, *Concepţia lui Vl. Soloviov asupra lumii*, Moscova, 1913; E.L. Radlov, *Vl. Soloviov*, Sankt-Petersburg, 1913. – Soloviov îl numeşte pe John Pordage (1625-1698) „specialist în problema Sofiei". Într-adevăr, sistemul său teozofic nu este sofianic doar prin origine, ci şi prin conţinut îi este, în mare parte, dedicat Sofiei dacă nu direct, în orice caz tangenţial. Revelaţia pe care a avut-o el în zilele de 21, 22 şi 23 iunie 1675 a descris-o într-o lucrare mică, a cărei traducere rusă în manuscris, păstrată la mine, este intitulată *Sofia, Veşnica Fecioară a Veşnicei Înţelepciuni, care i s-a descoperit lui John Pordage*. Doctrina teozofică a Sofiei este dezvoltată mai ales în *Metafizica divină şi adevărată* (v. nota 126), t. 2, cartea a II-a, cap. 5, secţiunea 3, § 44-58, pp. 202-213.

704. V. detaliile în literatura iconografiei sofianice. Pentru comoditate, indic bibliografia, chiar incompletă, a problemei (asteriscul marchează cărţile şi articolele care conţin exemple de iconografie sofianică): A.I. Nikolski, un articol în *Curierul de Arheologie şi Istorie*, editat de Institutul Imperial de Arheologie, 1906, fasc. 17 (nu am avut ocazia să-l consult); – A.I. Uspenski, *Pictura de icoane în Rusia până la a doua jumătate a secolului al XVII-lea* (*Lâna de aur*, 1906, N° 7-9). – E.K. Redin, *Materiale pentru iconografia bizantină şi rusă veche*, I: *Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu* (*Comunicări şi informaţii de arheologice*, vol. I, 1893). – Contele M.V. Tolstoi, *Icoanele Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu* (*Lecturi pentru suflet şi trup*, 1890, partea I, pp. 240-241; 459-460). – V. Arseniev, *Despre iconografia bisericească* (*ib.*, 1890, partea I, pp. 263-265). – Preot Bogoslovski, *Sfânta Sofia din Marele Novgorod* (*Lectură ortodoxă*, 1877, partea I, pp. 188-189, 191, 201). – Contele M.V. Tolstoi, *Scrisori din Kiev* (*Lecturi pentru suflet şi trup*, 1870, partea a II-a: *Cuvinte ştiute*, pp. 69-71). – Prot. Piotr Orlovski, *Sfânta Sofia din Kiev, astăzi Catedrala Sf. Sofia din Kiev*, ed. a 2-a, 1901. – Saharov, *Studii de iconografie rusă*, cartea a II-a, pp. 30-34. – P.G. Lebedinţev, *Despre Sf. Sofia din Kiev*, în *Lucrările celui de-al III-lea Congres de arheologie* (*Kiev, 1874*), vol. I, Kiev, 1878. – *Idem*, *Sofia Înţelepciunea lui Dumnezeu din iconografia Rusiei nordice şi sudice* (*Trecutul kievean*, vol. 10, 1884, sept., pp. 555-567). – *G.D. Filimonov, *Studii de iconografie creştină rusă. Sofia Înţelepciunea lui Dumnezeu* (*Buletinul Societăţii de artă rusă veche de pe lângă Muzeul Public din Moscova*, N° 1-3, 1874, Moscova, pp. 1-20). – *Cuvinte ştiute despre ceea ce este Sofia Înţelepciunea lui Dumnezeu şi Zicere despre Sfânta Sofia din Constantinopol* (*ib.*, *Materiale*, pp. 1-17). – A.P. Golubţov, *Ritualurile catedralelor şi particularităţile slujbei după ele*, Moscova, 1907, pp. 13-32 *sq.* – *N.V. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografiei, în special ale iconografiei bizantine şi ruse*, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 374 *sq.*; XXXV-XXXVI, 207 etc. – Mitropolit Evghenie Bolhovitinov, *Descrierea Catedralei Sofiei şi a Ierarhiei din Kiev*, Kiev, 1825, pp. 16 *sq.* – F.I. Buslaev, *Studii de filologie şi artă populară rusă*, Sankt-Petersburg, 1861, vol. 2, pp 294-298. – Preot Konstantin Nikolski, *Anatemizarea ce se face în prima săptămână a Postului Mare*, Sankt-Petersburg, 1879, apendice, pp. 291 *sq.* – Vl.S. Soloviov, *Ideea de umanitate la Auguste Comte*, IX (*Opere*, vol. 8, Sankt-Petersburg, pp. 240-241). – *E.M. Kuzmin, *Icoana Sf. Sofia şi explicarea ei*, *Curierul teozofic*, 1909, I, pp. 1-3 (încercare de interpretare a Sofiei în spiritul teozofiei). – Pr. F.I. Titov, *Cuvânt de ziua Naşterii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu* (despre adevărata Înţelepciune a lui Dumnezeu, Sf. Sofia, şi rătăcirile teozofiei actuale) (*Lucrările Academiei Teologice din Kiev*, 1910, oct. 10, pp. I-VII; replică împotriva articolului precedent). – Episcopul Visarion, *Icoanele şi alte imagini sfinte în Biserica Rusă* (în colecţia *Hrana duhovnicească*, ed. a 2-a, Moscova, 1891, pp. 284-286). – A.N. Muraviev, *Simbolica şi antichităţile Catedralei Sf. Sofia din Kiev* (*Suplimente şi opere editate ale Sfinţilor Părinţi*, partea 18, Moscova, 1859, pp. 553-554). – M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 160-161. În lucrările citate se pot găsi indicaţii bibliografice suplimentare.

705. Nu citez decât *o parte* din documente, unele în manuscris. Sunt publicate: *Cuvintele ştiute*... (v. nota 704), pp. 1-5; *Despre icoana Sofiei Înţelepciunea lui Dumnezeu, copie după icoana fixă ce se află în Marele Novgorod* (în mss. Bibliotecii Sinodale, care conţine tâlcuirea Psaltirii de către Atanasie de Alexandria, N° 238). V.: Buslaev, *Studii* (nota 704), pp. 297-298; A.V. Gorski şi K.I. Novostruev, *Descrierea manuscriselor din Biblioteca sinodală*, secţ. II, p. 74; Nikolski, *Anatemizarea*..., *op. cit.*; Preot P. Florenski, *Slujba Sofiei* (v. nota 714); M. Smenţovski, *Materiale istorico-bisericeşti* (v. nota 714).

706. Iconostasul Catedralei „Adormirea" de la Lavra Sf. Treime din Serghiev Posad (v. nota 679). Catedrala a fost sfinţită la 15 august 1585. Citez textul transcris de mine

acum câţiva ani. Însă în cursul ultimei restaurări a catedralei, icoana a fost renovată şi ferecată în argint, iar ferecătura acoperă inscripţia vechii imagini care, după cât mi-aduc aminte, nu prea corespunde actualei imagini. Punctuaţia din text îmi aparţine.

707. Aici se termină ceea ce este scris în stânga Sofiei (pentru privitor) şi începe ceea ce este scris în dreapta.

708. *Culegere de articole polemice, canonice şi istorice*, păstrată în Biblioteca Academiei Teologice din Moscova, N° 10 (175), fol. 199 (verso)-201 al întregului volum, sau fol. 82 (verso)-84 din acest mss.

709. *Apocalipsa tâlcuită în imagini*, tâlcuire de Andrei, arhiepiscop de Cezareea; *ibid.*, N° 11 (16); *Supliment*, fol. 96.

710. *Cartea Alfabetului, ibid.*, N° 36 (230), fol. 232-251.

711. V.: *Descrierea manuscriselor slavone ale Bibliotecii Lavrei Sf. Treime din Serghiev Posad*, Moscova, 1878, partea I, pp. 89-90; partea a III-a, p. 214.

712. *Apocalipsa tâlcuită de Andrei de Cezareea cu supliment*, fol. 147, Biblioteca Lavrei Sf. Treime din Serghiev Posad, N° 122 (1829).

713. *Culegere, ibid.*, N° 788 (1649); *Cuvântul Sf. Sofia*, p. 220.

714. *Slujba Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu*, editată (după mss. Bisericii Sofiei din Moscova, care se află la Liubianka) de Pr. P. Florenski, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1912, p. 42 (= *Curierul teologic*, 1912, N° 2). V. şi: Episcop Visarion, *op. cit.*, p. 286, nota I. – Nu se cunoaşte cine este autorul slujbei Sofiei. Exista deja la începutul secolului al XVIII-lea. În preajma lunii noiembrie 1707, fraţii Ioanichie şi Sofronie Lihudis au corectat această slujbă şi au rescris prologul, stihirele şi canonul în cinstea Sofiei. Mitropolitul Iov a trimis această lucrare corectorului Teodor Policarpov de la Tipografia din Moscova, „ca să vadă şi să corecteze cum îi place" (Stroev, *Dicţionar biblic*, pp. 190-191; *Pelerinul*, 1861, cartea I, p. 125). „Troparul şi condacul Sofiei cu însemnări despre icoanele şi Catedrala din Novgorod şi ziditorii ei", corectate de fraţii Lihudis, sunt menţionate în inventarul cărţilor mitropolitului Iov (*Inventarul arhivei Sfântului Sinod*, vol. I, nota 8, p. XCV). Totuşi, noua slujbă nu le-a plăcut tuturor şi de aceea Ioanichie Lihudis a scris un răspuns la „critica slujbei celei noi a Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu" (*ib.*, pp. XCIII, XCIV) (Aceste informaţii le împrumut din cartea lui M. Smenţovski, *Fraţii Lihudis*, Sankt-Petersburg, 1899, pp. 349-350). În septembrie 1708, Ioanichie Lihudis a terminat noua sa lucrare *Cuvânt solemn pentru Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu*. Este un tratat în parte istorico-arheologic, în parte dogmatic. Scopul autorului este de a explica de către cine şi când a fost construită în Constantinopol „preamăreaţa, preaslăvita şi renumita biserică închinată Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu... cine i-a dat... această denumire şi de ce Înţelepciunea lui Dumnezeu şi Tatăl ne este arătată cu faţa ca de foc, cu aripi de vultur, cu coroană şi sceptru, cu veşminte bisericeşti şi cu diferite alte însemne... stând pe tron împodobită şi zugrăvită astfel pe icoane". Judecând după încheierea *Cuvântului*, presupunem că acesta a fost rostit de la amvonul bisericii ca o cateheză (M. Smenţovski, *op. cit.*, pp. 364-367. Tot aici este dat şi conţinutul acestui *Cuvânt*. Textul său original este tipărit după mss. N° 244 al Muzeului Rumianţev din Moscova, în cartea lui Smenţovski, *Materiale istorico-bisericeşti*, Sankt-Petersburg, 1899, pp. 5-32). Profit de ocazie şi îmi exprim recunoştinţa faţă de N.L. Tuniţki, care m-a informat că fraţii Lihudis sunt autorii slujbei Sofiei.

715. *Slujba Sofiei*, p. 6.

716. Nikolski, *Anatemizarea* (v. nota 704), p. 292. – Buslaev, *Studii istorice* (v. nota 697), vol. II, p. 297.

717. *Slujba Sofiei*, cântarea I, tropar 3: „Cu toată inima vom căuta Înţelepciunea lui Dumnezeu întrupată în Preacurata Fecioară" etc.

718. Aici, mai mult ca pe oricare altul, dar şi în mod cu totul deosebit, trebuie să menţionez enigmatica figură a lui A.N. Schmidt.

719. Vl. Soloviov, *Ideea de umanitate la Auguste Comte*, IX (*Opere*, vol. 8, Sankt--Petersburg, pp. 240-241). Pentru a completa cele afirmate mai înainte, remarcăm că *înaripareа* Înaintemergătorului înseamnă că „această persoană luminată, ridicată la rang de înger, este desprinsă de viaţa sa pământească. Maica Domnului cu aripi este de asemenea o persoană ridicată la cele de Sus şi se află în afara cercului pământesc al actelor istorice" (Buslaev /v. nota 704/, p. 295).

XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia*

720. Această problemă va fi studiată mai amănunţit în articolul: *Despre tipurile de creştere*.

721. Detalii şi demonstraţii asupra uzului clasic al verbelor iubirii şi al derivatelor lor v. la J.H. Schmidt, *Synonimik d. griechischen Sprache*, III, Leipzig, 1879, N° 136, § 476-491; N° 134, § 463-471; N° 135, § 471-474. V. şi Aristotel (v. nota 727).

722. Curtius (v. nota 13), 4-te Auf., S. 172, N° 122.

723. Prellwitz (v. nota 13), S. 2: ἀγαπάω.

724. Boisacq (v. nota 13), I, pp. 3-4: ἀγα- şi p. 6: ἀγαπάω. Tot aici se găsesc citatele exacte ale criticilor lui Prellwitz.

725. Aristotel, *Retorica*, I, 11; *Opera* (v. nota 37), vol. 2, col. 1, 17-21.

726. Cuvintele: τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὐτόν sunt redate într-o traducere franceză prin expresia: „*être aimé signifie être chéri pour son mérite personnel*", adică exact contrar traducerii noastre, deşi e aproape sigur că traducătorul a vrut să spună acelaşi lucru ca în versiunea noastră. V. *La Rhétorique d'Aristote*, grec-français, trad. nouv. par M.E. Gros, Paris, 1822, p. 155.

727. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 3 (v. nota 37), p. 1095, col. II; 1096, col. I.

728. Trebuie să remarcăm că nu ţin aici cont de întrebuinţarea originală a lui ἐρᾶν, ἔρως şi a derivatelor la Platon, care le-a dat aspecte gnoseologice şi ontologice, precum şi un conţinut mai spiritualizat. Pentru uzul cuvintelor la Platon, v.: Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1835, vol. I, pp. 822-829, 830-831.

729. Dal (v. nota 8), vol. I, col. 1716 (= ed. 1863, p. 618).

730. Mikuţki (v. nota 10), pp. 33-34.

731. Amănunţit şi demonstrat, v. uzul biblic al verbelor iubirii la: Cremer (v. nota 18), Gotha, 1902, § 10-15, 15-19, 20; S. Smirnov, *Observaţii filologice asupra limbii neotestamentare comparate cu cea clasică, la lectura Epistolei ap. Pavel către Efeseni*, Moscova, 1873, pp. 31-36. – *A Concordance to the Greek Testament*... edited by Rev. W.F. Moulton... and Rev. A.S. Geden... Sec. ed., Edinburgh, 1899, pp. 6-8, 990-991.

732. Dacă sfinţii mistici nu se temeau să utilizeze un cuvânt net condamnat în epocă de către societate, înseamnă că aveau motive lăuntrice foarte solide pentru o expresie atât de curajoasă, deci nu găseau alt cuvânt mai potrivit.

733. Până în ultimul timp, filologii autorizaţi defineau ἀγάπη ca „*vox solum biblica et ecclesiastica*", „*vox mere biblica*", „*der Profan-Gräcität völlig fremd*", „*vox profanis ignota*". Totuşi, noile descoperiri în papirologie au obligat recunoaşterea, cu un grad mai mare de verosimilitate, că acesta este un cuvânt din limba vorbită. Astfel, în scrisoarea unui oarecare Dionis către Ptolomeu, descoperită în arhivele Serapeumului (*pap. par.* 49, 3),

care datează din perioada 164-158 î.H., se găsește cuvântul ἀγάπη (G.A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1895, S. 80; se citează și textul; Deissmann, *Neue Bibelstudien*, S. 27). Se mai cunoaște un caz de utilizare a acestui cuvânt, datând din secolul I î.H. (Deissmann, *Licht vom Osten, Das Neue Testament...*, Tübingen, 1909, SS. 48 *sq.*). Astfel, chiar dacă face parte dintre ἅπαξ εὑρημένα, nu este în nici un caz dintre ἅπαξ εἰρημένα (*ib.*, S. 48).

734. Arnoldi Geulincx Antverpiensis, *Ethica*, tract. I, cap. I, *Amor*, 1-8 (*Opera Philosophica*, recognovit G.P.N. Land, Hagae Comitum, 1893, vol. III, pp. 9-14); *id.*, *Annotata ad Ethicam*, pp. 154-163.

735. Un asemenea roman este descris la J. Bois, *Le Monde invisible* (v. nota 253). Această iubire mai este descrisă în *Îngerul de foc* al lui V. Briusov și în numeroase alte opere literare și autobiografice.

736. Fac o ipoteză, căci la Geulincx (*op. cit.*, t. III, p. 163, 10 sup. in *Annot. ad Eth.*) este: „*neque amor dilectionis, neque amor affectionis*", ceea ce nu are sens, pentru că este același lucru; este clar că *amor affectionis* trebuie citit *amor effectionis*. Această corectură a notei este în deplin acord cu sensul pasajului corespondent din textul de bază, la care se face trimitere în pasajul corectat (*Ethica*, trat. I, cap. I, § I, 2, t. III, p. 10).

737. Sf. Metodiu, *Banchetul celor zece fecioare sau despre feciorie* (*Opere complete*, trad. din gr. sub red. prof. E. Loviaghin, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1905). – V. nota 246.

738. Sohm (v. nota 586).

739. Despre agape: P. Sokolov, *Agapele sau serile de dragoste în lumea veche creștină*, Serghiev Posad, 1906. – F.X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, Freiburg i./B., 1880, Bd. I, § 25-27. – H. Leclercq, *Agape* (*Dict. d'archeol. chr...* par F. Cabrol /v. nota 25/, t. I, col. 775-848, cu ilustrații și o bogată bibliografie). – Despre vestigiile agapelor la gruzini și armeni: N. Marr, *Urme de ἀγάπη la armeni* (*Orientul creștin*, vol. I, fasc. I, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 41-42).

740. Această derivare este indicată, printre altele, în *Însemnări filologice*, 1888, p. 2. Despre caracterul ei incert: Walde (v. nota 20), S. 313; Curtius (v. nota 13), S. 303; Prellwitz (*ib.*), S. 341, care o respinge ferm.

741. În contemporaneitate, † N.N. Nepliuev a impus necontenit și neobosit importanța categorică pe care o are pentru Biserică fraternitatea organizată sistematic. Orice părere am avea despre realizarea concretă de către el a „Frăției muncii", nu-i putem refuza meritul de a fi înviorat acest fundament al vieții bisericești. V. *Operele* sale. Despre el, culegerea panegirică: *Nepliuev, nevoitor al pământului rusesc. Coroană pe mormânt*, Serghiev Posad, 1908 (= *Creștinul*, 1908).

742. Neîndoielnic, inițial, creștinismul era ținut într-un mare secret, care, prin atitudinea sa exterioară, se asemăna cu cel al misterelor. Tainele botezului, mirungerii, hirotonirii și împărtășaniei, liturghia, învățătura despre Sfânta Treime, simbolul credinței și Rugăciunea domnească – aceste opt taine li se transmiteau numai inițiaților și existau numeroase reguli de tăcere cu privire la ele, și anume: „ἐπίκρυψις σιωπή, ἀπροσηγορία, τὸ κρύβδην, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, γνῶσις ἀπόρρητα, μυστηριοκρυφία, δόγμα, τρόπος παιδείας, *occultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum*" și „*disciplina arcani*", termen inventat în secolul al XVII-lea de către Th. Geier (Augusti, *Handb. der christ. Archäologie*, Leipzig, 1836-1837, Bd. I, S. 93). Totuși, păstrarea secretului, atestată de o serie întreagă de mărturii, nu era doar o modestie asumată. Nu, ci de la „co-părtașii la taină, συμμύσται" (Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni* 12, 2; Funk /v. nota 320/, § 84), adică de la cei inițiați în tainele sale, Biserica pretindea tăcere severă și încălcarea acesteia era luată drept trăsătură caracteristică a comunităților eretice. Din pricina acestor reguli s-a amplificat, în parte, limbajul simbolic al creștinismului vechi, pe care Fericitul Teodoret (secolul al V-lea) l-a numit „κεκρυμμένος καὶ μυστικὸς λόγος". Asupra importanței pe care o avea *disciplina arcani* pentru creștinismul vechi a insistat în mod deosebit

† contele A.S. Uvarov (*Simbolica creștină*, ed. postumă, partea I, Moscova, 1908; pp. 3-7: mărturii și reguli cu privire la *disciplina arcani*). V.: F.X. Kraus, *op. cit.* (v. nota 739), Bd. I, § 74-76, Peters, *Arcandisziplin*. Dar, pe lângă acest ezoterism exterior și, ca să spunem așa, grosier al Bisericii există și unul mult mai subtil. Este vorba despre natura tainică a vieții ei pentru orice neinițiat, adică existența în Biserică a unei organizări speciale a sufletului, fără de care Biserica nu poate fi înțeleasă și percepută corect și care se transmite doar în continuitatea tradiției *vii* a Bisericii. În acest sens, putem vorbi de o anume analogie dintre viața Bisericii și misterele antice, în cadrul cărora se transmitea, de asemenea, un sentiment al lumii și al sinelui cu totul deosebit. Câte ceva despre raporturile lăuntrice dintre mistere și creștinism se poate găsi la: R. Steiner (v. nota 119). – *Idem, Calea spre inițiere*, Kaluga, 1911. – Ed. Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, 4-me éd., Paris, 1907. – Ed. Schuré, *Les grands initiés*, Paris, peste zece ed.; există o trad. rusă: *Marii inițiați*. – G. Wobbermin, *Religions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums dur das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896. – G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894. – Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (autor. deutsche Ausg. v. G. Geurich, Leipzig, 1903).

743. Ad. Trendelenburg, *Zur Gesch. des Wortes Person* (*Kantstudien*, XIII, SS. 1-17). – R. Eisler, *Wörterbuch d. Philos. Begr.*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989-993, *Person*. – Stern (v. nota 2).

744. 'Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Text with crit. apparatus, published by the Brit. and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27.

745. Dualul este un număr feminin. De aceea „doi" formează o moleculă de receptivitate feminină, mistic impresionabilă, atât în privința binelui (dacă ascultă de Dumnezeu), cât și a răului (dacă ascultă de Diavol). Dar, în orice caz, în psihologia diadică (contrar psihologiei unitare și trinitare) există, neîndoielnic, un fel de „moliciune", o facultate de a „absorbi în sine" adierile de dincolo. Viața diadei este viața sentimentului, dar fără controlul rațiunii. Unu înseamnă voință, doi – sentiment, trei – rațiune.

746. V. nota 586.

747. V. nota 21.

748. Despre realitatea ontologică și sensul mistic al Numelui Iisus, v.: Pr. Ioan de Kronstadt, *Viața mea în Hristos* (v. nota 46). – *Filocalia*, mai ales vol. 5, considerațiile lui Calist și Ignatie Xanthopoulous. – *Povestirile sincere ale unui pelerin* (v. nota 565). – *Din povestirile unui pelerin despre acțiunea harică a rugăciunii lui Iisus*, Serghiev Posad, 1911. – Schim. Ilarion, *În munții Caucazului*, ed. a 3-a, Kiev, 1912. – Ieroschim. Antonie (Bulatovici), *Apologia credinței în Numele „Iisus"*, Biblioteca de religie și filozofie, Moscova, 1913. – (Monah Pavel Kusmarțev), *Ideile părinților Bisericii despre Numele lui Dumnezeu. Documente pentru clarificarea controversei teologice atonite*, Sankt-Petersburg, 1913. – *Documente pentru controversa asupra cultului Numelui lui Dumnezeu*, fasc. I, Biblioteca de religie și filozofie, Moscova, 1913. – Lucrări cu caracter polemic: F.E. Melnikov, *În mrejele ereziilor și blestemelor*, Moscova, 1913. – *Buletinul Bisericii*, an XXVI, 1913, N° 20 (epistola sinodală și articolele arh. Nikon, Antonie și E. Troițki). – Celelalte publicații, mai ales imensul număr de articole de ziare, sunt de importanță secundară. – V. și: Ep. Teofan, v. notele 251, 21.

749. Petrus Bungus Bergomatus, *Numerorum Mysteria*, Lutetiae Parisiorum, 1618. – A.I. Sadov, *Numerele semnificative*, Sankt-Petersburg, 1909 (= *Lectură creștină*, 1909-1910); v. bibliografia. – V. și: Baron D.O. Schepping, *Simbolismul numerelor*, Voronej, 1843 (= *Buletinul filozofic*). – Hellenbach, *Die Magie der Zahlen*, 1882. – L. Keller, *Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben*, Leipzig u. Jena, 1906 (= *Vorträge u. Anfsätze aus d. Comenius-Ges.*, XIV, 2).

750. *Ib.*

751. Așa o consideră aproape toți comentatorii. O parte din numeroasele tentative de comentariu, după cum ne informează Trench, sunt enumerate în cartea lui Schreiter,

Explic. Parab. de improbo oeconomo, Lipsiae, 1803; în rusă: Trench, *Explicarea pildelor Domnului nostru Iisus Hristos*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1888, pilda 25, pp. 356-378. – Filaret, mitropolit al Moscovei, *Cuvinte şi discursuri*, vol. III, culegerea II, 1861, p. 362. – M.M. Tareev, *Fundamentele creştinismului*, vol. II, pp. 364-366 (= *Curierul teologic*, 1904, mai, pp. 149-160). – I.P. Iuvacev, *Tainele Împărăţiei Cereşti*, partea I, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 134-144. – O.D. Durnovo, *Aşa a spus Hristos*, ed. a 2-a revăzută şi adăugită, Moscova, 1912, pp. 48-52, 270-271. – Mai există studii ale lui M.D. Muretov şi ale prot. T. Butkevici.

752. Această explicaţie ne este furnizată de către slavofili, pe care i-au urmat şi unele şcoli de teologie. Citâm la întâmplare: I.F. Samarin, *Iezuiţii şi atitudinea lor faţă de Rusia* (*Opere*, vol. VI, Moscova, 1887). – Ep. Serghie, *Doctrina ortodoxă a mântuirii* (v. nota 282).

753. Experienţa existenţei ca bine (binefacere, dar) este embrionul demonstraţiei ontologice a existenţei lui Dumnezeu în forma naivă a lui Anselm de Canterbury sau în fina argumentaţie a lui Schelling (*Philosophie d. Offenbarung*, „Samtl.", 1858, Abth. II, Bd. 3, *Introducere*). Aceeaşi idee constituie centrul concepţiei despre viaţă a lui F.M. Dostoievski. De aceea este absolut neîntemeiat răspunsul pe care A.I. Vvedenski i-l dă lui S.S. Glagolev, care apără argumentul ontologic. Problema e că „răul realizat" este *mai puţin* real decât cel nerealizat, realitatea sa este transparentă şi prin „realizarea" sa răul doar se autoexilează din domeniul existenţei în întunericul exterior (S.S. Glagolev, *Credinţa şi cunoaşterea*, în *Credinţa şi raţiunea*, 1909, N° 21. – A.I. Vvedenski, *Logica* /v. nota 87/, p. 404, notele).

754. M.D. Muretov, *Iuda-trădătorul*, IV, I, (*Curierul teologic*, 1905, iul.-aug., p. 551).

755. Pentru amănunte şi justificarea acestor cupluri, *ibid.*, pp. 551-553.

756. „Legenda nu greşeşte cum greşesc istoricii, căci legenda este însăşi realitatea, purificată în purgatoriul timpului de tot ce este fortuit, luminată artistic pentru a deveni idee, ridicată la ragul de *tip*. «Legenda este tradiţia vie, aproape întotdeauna mai adevărată decât ceea ce numim istorie», spune Augustin Thierry. Legenda este istorie prin excelenţă, căci «poezia este mai apropiată de filozofie şi mai plină de conţinut decât istoria», după cum mărturisea şi cel mai lucid dintre filozofi, părintele ştiinţei contemporane, Aristotel" (P. Florenski, *Strămoşii înţelepciunii*, *Curierul teologic*, 1905, mai).

757. Aug. Mommsen, *Athenae christianae*, Lipsiae, 1878, p. 135.

758. Şestakov (v. nota 263), pp. 151, 157, 187, 250 (= *Analele Universităţii din Varşovia*, 1910, N° 10, 4). Lista este cea a lui Şestakov, iar numele din paranteze sunt date după Mommsen.

759. Fericitul Ieronim, *Comentarii la Marcu*, 2 (v. nota 761).

760. Fericitul Augustin, *Probleme evanghelice*, 2, 14, v. nota 761.

761. V. colecţia de canoane sinodale şi monastice asupra necesităţii ca monahii să fie mereu câte doi: A. Dad. Alteserra, *Asceticon sive originum rei monasticae libri decem...*, rec. C.F. Glück, Hale, 1782, lib. VI, cap. X, pp. 558-561. – *Vechile regulamente monastice ale Cuv. Pahomie Cel Mare, ale Sf. Vasile cel Mare etc., adunate de Ep. Teofan*, Moscova, 1892. – Obiceiul monahal de a umbla câte doi este ilustrat, printre altele, de următoarea anecdotă relatată de Konrad Zeltis într-una din epigramele sale (IV, 53), cu referire în titlu la Albert cel Mare: doi călugări au fost surprinşi de furtună; pe unul trăsnetul l-ar fi făcut scrum, lăsându-i totuşi mantia întreagă; celălalt s-a ales cu mantia arsă, dar a scăpat nevătămat. Cel din urmă, nemaivăzându-şi tovarăşul, s-a îmbrăcat cu mantia lui şi la mânăstire a spus că tovarăşul său de drum a fost probabil luat şi trăieşte în cer (G. Senger, *Observaţii critice la textul epigramelor lui K. Zeltis*, 96; *Revista Ministerului Educaţiei Naţionale*, partea XXXVI, 1911, nov., secţ. filologie clasică, p. 540).

762. Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 32; P.G. IX, 620.

763. Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, 12, 2; v. nota 136, S. 74.

764. V. pp. 195-200.

765. Clement Romanul, *op. cit.*, 12, 3-6, SS. 74-75.

766. Grigorie Teologul, *Distihuri gnomice*, 97-98; P.G. XXXVII, 923.

767. Grigorie Teologul, *Cuvântul XI*, spus Sfântului Grigorie de Nyssa, fratele lui Vasile cel Mare; P.G. XXXV, 831 B C. *Cf.* Maxim Mărturisitorul: „Nimic nu este mai preţios decât un prieten credincios".

768. Grigorie Teologul, *Cuvântul VI, Despre pace*, 1; P.G. XXXV, 728.

769. V. nota 767, col. 833 C.

770. Grigorie Teologul, *Epistolă de îndrumare către Hellenios. Despre monahi*, pp. 231-132; P.G. XXXVII, 1468.

771. Grigorie Teologul, *Cuvântul XXIII. Despre pace*, 3; vezi, în general, tot textul.

772. Talasie (v. nota 54), prima sută de capete, 1.

773. *Ib.*, 5.

774. Vasile cel Mare, *Regulile expuse pe larg*, 3; P.G. XXXI. *Răspuns la întrebarea despre iubirea aproapelui*; P.G. XXXII, 917 A şi, în general, întregul capitol, 915 C – 917 D.

775. Pentru a evita confuziile, cred că nu este de prisos să amintesc că obiectul veritabil al consideraţiilor noastre este viaţa lăuntrică şi nu lingvistica. Iată de ce aici, ca şi în multe alte pasaje, se fac trimiteri (pe un anumit ton) la etimologiile considerate suspecte sau, cel puţin, insuficient stabilite. Teoriile lingvistice nu sunt pentru noi argumente propriu-zise. (De fapt, asemenea argumente sunt oare posibile în problemele vieţii lăuntrice? Şi dacă sunt posibile, sunt oare necesare acolo unde *însăşi viaţa* vorbeşte mai elocvent decât orice argument?) Dar dacă nu sunt argumente, atunci ce sunt? Desigur, *simboluri sui generis*. Şi nu este chiar atât de important să ştim în ce măsură aceste simboluri sunt aprobate de lingviştii contemporani; căci trăirile vieţii lăuntrice sunt pentru toate timpurile şi popoarele, iar opiniile ştiinţifice ţin de moda curentă şi schimbătoare, care nu este cu nimic mai constantă decât aceea a pălăriilor de damă sau a manşetelor. Şi dacă *modestia* interzice să rămânem prea mult în urmă faţă de ceea ce, la un moment dat, acceptă toată lumea, atunci cu atât mai puţin autoconservarea poate să admită goana deşartă după „ultimul răcnet" al modei feminine la pălării şi masculine la tendinţele ştiinţifice. Deci dacă o anumită simbolică *se potriveşte* cu obiectivul nostru imediat, ne permitem să nu fim îngrijoraţi de ceea ce vor spune lingviştii în legătură cu ea.

Mai mult chiar. Sprijinindu-ne pe cea mai mare autoritate a filozofiei, pe autoritatea lui Platon, urmându-i exemplul, n-am face efortul să apelăm la nişte principii ale lingvisticii, pe care, la timpul şi locul potrivit, au fost sau vor fi combătute: chiar şi ca *ancilla theologiae*, filozofia nu este, totuşi, *ancilla scientiarum*; în raport cu ştiinţa, ea este *Domina*. Filozofia *creează* limba, nu o studiază. Să spunem direct: conform expresiei clasicizate a lui Humboldt, limba nu este un lucru inert, nu este ἔργον, ci activitate mereu vie, ἐνέργεια. Cuvântul se întemeiază continuu şi aceasta este esenţa lui. Prin urmare, cuvântul este ceea ce creatorul de limbă, poetul sau filozoful, îi hărăzeşte să fie. „Forma exterioară a cuvântului", adică *fonemul* lui împreună cu *morfemul*, există numai datorită inimii lui, *a sememului*, şi în afara acestuia, nu este cuvânt, ci un proces fizic; sememul nu ţine cont *decât într-o anumită măsură* de forma sa exterioară, dar nu este nici pe departe sclavul ei. Să explicăm printr-un exemplu. Oare poetului îi este interzis să-şi îmbrace concepţiile creatoare în haina unor termeni şi teorii ştiinţifice încă nerecunoscute sau deja depăşite? „Inima de mamă este prezicătoare." Spunând acest lucru, suntem oare obligaţi să tragem temători cu ochiul la teoria emoţiilor a lui James Lange şi să-i solicităm o justificare? Sau expresia: „atmosfera spirituală era plină de electricitate" aşteaptă verdictul fizicii?

La fel şi filozoful, mai mult din politeţe decât la modul serios îşi pleacă urechea la poveţele lingvistului. Dar dacă, pentru propria sa linişte, lectorul pretinde neapărat un

raţionament „ştiinţific", noi, în măsura puterilor noastre, îl vom satisface, fie şi prin administrarea unei capsule de *Sacchari albi* („obligatoriu la o jumătate de oră după masă!").

Cuvântul rus *priatel'* (prieten) a fost derivat de unii de la verbul de diateză activă *priati* (a primi) cu rădăcina *imu* şi prezentul *priemliu* (primesc) (v. *Dicţionarul etimologic* al lui Reif). Interpretarea cuvântului *priatel'* în sensul de *priemliuşcii* (care primeşte) nu este străină, se pare, cărţilor liturgice, măcar sub forma unui joc de cuvinte. Astfel, în stihira litiei de la Naşterea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu se cântă: „Mamă şi Fecioară şi *priatelişce* (receptacul) de Dumnezeu", iar în apostih („Slavă... Şi acum...") este numită: „Templu sfânt, *priatelişce*, al Dumnezeirii". De altfel, nu este nevoie să afirmăm că aici are loc o apropiere de sens între „cea care l-a primit în sine pe Dumnezeu" şi „prietenul lui Dumnezeu". Dar ulterior, verbul *priati*, aflat la baza cuvântului *priatel'*, a fost recunoscut drept un verb special, chiar cu rădăcina consonantă *imu*, şi anume drept verb de diateză *medie*, având ca formă de prezent *priaiu*. De la el derivă toată familia de cuvinte înrudite şi ca sens, şi anume (transcrierile care urmează nu sunt toate exacte, din pricina absenţei semnelor diacritice): *przyjac, sprzyac, przyja-je* (pol.); *práti, priti, preji* (ceh.); *prii, prieten, prêten* (= *amicus*) (rom.) etc.; *cf.* sanscr.: *pri, pri-na-ti, prij-a* (drag prieten), *-ajate, prâj-ás* (dragoste), *pri-ti-s, prè-tar-, pri-jamana*; zend.: *fry-a*; got.: *frij-on, frij-ond-s*; alt hoch Deutsch: *fri-unt, fri-u-dil*; lituan.: *pri-é-tel-is*; germ.: *Freund, frei,-en, Frei-her* (mire), *Frei-tag* (= *Veneris dies*) etc. V.: Şimkevici (v. nota 11), pp. 26-27: *priat'*. Goreaev (v. nota 7), pp. 280-281: *priatel'*.

776. F.I. Tiutcev, *Poezii*, Edit. Arhiva Rusă, Moscova, 1894, p. 269.

777. A.S. Homiakov.

778. „*Tanto nostri (sc. M. Minuccii Felicis) semper amore flagraverit* (Octavius), *ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam*" (Minucius Felix, *Octavius*, I, 11; P.L. III, 233 A; v. întreg cap. I).

779. „*Nec enim possent in amicitia tam fideli cohoerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia*" (Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor*, 8; Lucii Coleii Lactancii Firmiani, *Opera Omnia*, ed. Io. Ludolph. Bünemann, Halae, 1765, t. 2, p. 234).

780. Aristotel, *Retorica*, II, 8 (*Aristotelis Opera*, ed. Acad. Reg. Borussica, vol. 2, Berolini, 1831, pp. 1385-1386). *La Rhétorique d'Aristote* (v. nota 726), pp. 286-295.

781. *Teatrul lui Euripide*, trad. de I.F. Annenski, vol. I, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 351-412: *Heracles*. O analiză foarte interesantă a acestei tragedii, *ib.*, pp. 415-448: *Mitul şi tragedia lui Heracles*, mai ales pp. 442-447.

782. Maxim Mărturisitorul, *Despre iubire*, 4; P.G. XCIII, 1072 A.

783. Citat după lucrarea lui S. Zarin.

784. Platon, *Banchetul*, 209 b; 210 a etc.

785. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola a doua către Tesaloniceni. Cuvântul II*, 439; P.G. LXII, 406; şi, în general, partea a III-a şi a IV-a a acestui cuvânt (col. 402-406), consacrate elogierii prieteniei.

786. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola I către Corinteni. Cuvântul XXIII*, 3; P.G. XLI, 280.

787. S. Nilus, *Secerişul vieţii. Grâul şi neghina* (*Convorbire populară la Lavra Sf. Treime*, cartea 46), Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1908, p. 30.

788. „*Virtutea* acţionează cu măreţie în numele legilor, *fanatismul*, în numele idealului său, *iubirea*, în numele obiectului său. Din prima categorie ne alegem legiuitorii, judecătorii, regii, din cea de-a doua – eroii, şi numai din cea de-a treia ne alegem prietenii. Pe cei dintâi îi respectăm, pe cei din a doua categorie îi admirăm, iar pe cei din urmă îi iubim" (Schiller, *Scrisori despre Don Carlos. Scrisoarea XI*, *Opere* traduse de scriitori ruşi sub red. lui S.A. Vengherov, Sankt-Petersburg, 1902, vol. 4).

789. Platon, *Phaidros*, 255 D (v. nota 38), p. 719.

790. Schiller, *Scrisori despre Don Carlos*, III; *loc. cit.*, p. 244.

791. Schiller, *Don Carlos*, actul II, scena 2, trad. de F.M. Dostoievski (ib., 1901, vol. 2, p. 105).

792. Homer, *Odiseea*, XVII, 217.

793. Fr. Nietzsche.

794. Schiller, *Scrisori filozofice. Dragostea*; *loc. cit.*, vol. 4, p. 234.

795. *Ib.*, p. 233.

796. Platon, *Lisis*, 221 e (v. nota 38), p. 554: „ὑμεῖς ἄρ' εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῇ ἐσθ ὑμῖν αὐτοῖς, dacă sunteţi prieteni unul cu altul, atunci sunteţi prietenii voştri prin fire"; *ib.*, 222 a, p. 554: „τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν, prin firea *proprie* apare necesară apropierea în prietenie".

797. V. p. 114.

798. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 13, 1, 2 (v. nota 136), S. 84.

799. I. Tarnovski (v. nota 454), p. 5.

800. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, 6, 1; *loc. cit.*, S. 107.

801. Policarp de Smirna, *Epistola către Filipeni*, 3, 3; *loc. cit.*, S. 110.

802. *Descriere istorică a Sihăstriei Optina*, 1902, p. 71.

803. Asupra diferenţei dintre aceşti termeni, v.: A.I. Vvedenski, *Încercări de construire a unei teorii despre materie pe baza principiilor filozofiei critice*, partea I, Sankt-Petersburg, 1888, pp. 36-39. Vvedenski, *Prefaţă* la *Meditaţiile* lui Descartes, p. XLV, note. – G.I. Celpanov, *Problema percepţiei spaţiului*, partea a II-a, Kiev, 1904, pp. 134-137.

804. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola I către Tesaloniceni*; P.G. LXII, 404.

805. M. Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, 24-me éd., Paris, 1901: *La bonté invisible*, pp. 236-237. Textul este puţin schimbat.

806. *Ib.*, pp. 198-200.

807. James (v. nota 29), XI-XIII, p. 251.

808. Pentru pitorescul său, împrumut textul acestei povestiri din rarisimul *Pateric alfabetic*, imprimat la tipografia din Suprasl în 1791, al cărui titlul complet este: „Culegere de vorbe şi fapte ale Sfinţilor Părinţi din schituri, care se află după alfabet în patericuri", semn 10, cap. 33, fol. 211-212. Un exemplar din acest *Pateric*, cel mai complet dintre toate, se află la Biblioteca Academiei Teologice din Moscova.

809. Ioan Moshu Eucrat, *Livada duhovnicească*, cap. 97; P.G. LXXXVII, 2956-2957.

810. Indicăm, parţial, bibliografia cu privire la înfrăţire şi fraternizare (*bratotvorenie* şi *pobratimstvo*): N.A. Naciov, *Pentru fraternizare* (*Publicaţie periodică*, an 10, 1895, cărţile 49-50, 51; 1896, cărţile 52-53), cu o bibliografie. – Pr. K.T. Nikolski, *Despre slujbele Bisericii Ruse în fostele cărţi liturgice tipărite*, Sankt-Petersburg, 1885 (pp. 370-388: „rânduiala înfrăţirii"; în anexă sunt date rânduielile înfrăţirii din diferite molitvelnice). – J. Goar, *Euchologion graecum*, Lutetiae Parissiorum, 1647, σσ. 898-900; ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν. – A.S. Pavlov, *Capitolul 50 al Nomocanonului ca sursă istorică şi practică a dreptului rusesc al căsătoriei*, Moscova, 1887, III, 1, pp. 187-190. – A.S. Pavlov, *Nomocanonul în Molitvelnicul cel mare*, Moscova, 1897, art. 165, pp. 310-313: interdicţia fraternizării şi motivele acestei interdicţii. – Pr. M.I. Gorciakov, *Despre taina căsătoriei. Originea, sensul istorico-juridic şi validitatea*

canonică a capitolului 50 din Nomocanonul tipărit, Sankt-Petersburg, 1880. – (A.V. Gorski
și K.I. Nevostruev), *Descrierea manuscriselor slave din Biblioteca Sinodală de la Moscova*
(cărțile liturgice), secț. III, partea I, Moscova, 1869, N° 371, p. 128; N° 377, p. 206.
– † E.E. Golubinski, *Istoria Bisericii Ruse*, vol. I, 2. *Prima perioadă*, Moscova, 1881, cap. V,
secț. 2, p. 398 și supl. la p. 784. – *Poveste despre fericitul Piotr, fiul țarului Hoardei* (o
versiune a acestei povestiri înduioșătoare poartă titlul: „Viața Sfântului Chiril, arhi-
episcop al Rostovului, cum a mers el cu cinste în tătărime, cum i s-au arătat de copil
Sfânta Născătoare de Dumnezeu cu Pruncul și Sfântul Nicolae și Sfântul Dimitrie, marele
mucenic"). Se află în *Culegerea Academiei Teologice din Kazan* (secț. 4, N° 854), publicată în
Întruniri ortodoxe, 1859, partea I, pp. 360-376 (N.B., pp. 371-372). Povestirea „nu este
mai recentă de secolul al XVI-lea". O altă versiune, intitulată „Viața fericitului Piotr,
frate de cruce cu țarul Berkin. Cum a ajuns în frică de Dumnezeu și s-a umilit cu sufletul
și s-a întors de la hoardă la Rostov și cum i s-au arătat Sfinții Apostoli Petru și Pavel",
este inclusă în colecția de vieți ale sfinților (secolul al XVII-lea) care îi aparține prof.
V.I. Grigorovici (v. *Întruniri ortodoxe*, *id.*, p. 357, notele). – A.N. Veselovski, *Heterismul,*
înfrățirea și cumetria în ritualurile scăldatului (*Revista Ministerului Învățământului Public*, 1894,
febr., vol. 291, pp. 287-318), cu o bogată bibliografie. – Brückner, *Über pobratimstvo bei*
Polen und Russen im XVI Jahrh. (*Archiv f. slavische Philologie*, herausg. von V. Jagic, 1893,
Bd. XV, SS. 314-315: *kleine Mitteilungen*). – Liste vechi de cupluri celebre de prieteni-frați,
φιλάδελφοι, și tovarăși-frați, φιλέταιροι, v. în: Παραδοξόγραφοι. *Scriptores rerum mira-*
bilium graeci, ed. Ant. Westermann, Brunsvigae-Londini, 1839, pp. 219-220 *sq.*

811. Fedorov (v. nota 83), p. 106.

812. *Ib.*, p. 105.

813. Numeroase canoane vizează anume să confirme gelozia, care previne o confuzie haotică a toate. Nu este întâmplător nici faptul că relațiile episcopului și preotului cu cei păstoriți sunt considerate drept relații conjugale, iar hirotonirea – drept căsătorie.

XIII. Scrisoarea a XII-a: *Gelozia*

814. Opinii tipic intelectualiste despre gelozie *auzim* de la intelectualul intelectua-
lilor, V.G. Belinski: „Cu inima, Aleko depășește gelozia... Această pasiune le este proprie
sau oamenilor egoiști din fire, sau celor nedezvoltați din punct de vedere moral... Omul
dezvoltat din punct de vedere *moral* iubește calm, sigur, pentru că respectă obiectul
dragostei sale (pentru el, dragostea fără respect este imposibilă)... Răcirea («obiectului
iubit») îl face să sufere, pentru că o inimă iubitoare nu poate să nu sufere la pierderea
inimii iubite; dar nu va fi gelos. A fi gelos fără motive suficiente este o boală a oamenilor
de nimic, care nu respectă nici propria lor persoană, nici drepturile lor în raport cu
obiectul iubit; în gelozie se exprimă tirania meschină a unei ființe aflate la nivelul
egoismului animalic. O astfel de gelozie este imposibilă pentru un om evoluat *moral*; dar
la fel de imposibilă este pentru el și gelozia cu motive suficiente, fiindcă o asemenea
gelozie presupune neapărat suferințele suspiciunii, jignirii și setei de răzbunare..." etc.
Toată această înclinație de a face morală este prezentă la tot pasul: „dacă un om", „o
ființă evoluată moral", „demnitatea umană" etc. (V.G. Belinski, *Operele lui Pușkin. Despre*
poemul „Țiganii"; *Opere*, vol. 8, pp. 458 *sq.*).

815. Fr. Kirchner, *Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe*, 3-te Aufl., Leipzig, 1877, S. 106: *Eifersucht*.

816. Aforismul îl citez după N. Makarov, *Enciclopedia intelectului sau dicționarul de cugetări alese aparținând unor autori ai tuturor popoarelor și timpurilor*, Sankt-Petersburg, 1877, pp. 271-272.

817. Spinoza, *Ethica*, *pars prima*, Prop. XXXV, Sch. (*Opera*, v. nota 96), vol. 1, p. 151.

818. *Ib.*, pars III, Prop. XXXIII-XXXVIII, pp. 150-154. – Spinoza, *Etica expusă în ordine geometrică*, trad. din lat. de N.A. Ivanțov, Moscova, 1892. – *Cf.* expunerea lui Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne*, vol. 2, Sankt-Petersburg, 1906, pp. 444-445.

819. *Etica*, *loc. cit.*, pp. 184, 186, 189.

820. Fr. Nietzsche, *Gânduri și schițe spre meditație inactuală. Suntem filologi*, 1874-1875, trad. de P. Rutkovski, II, 3, 103; *Opere complete*, Moscova, vol. 2, 1909, p. 302.

821. *Cf.* Walt Whitman, *To you.*

822. Aristotel, *Etica nicomahică*, VIII, 7 (*Phaidros*, 8, v. nota 36), p. 1158, 1-8.

823. V. pp. 55-57.

824. *Cf.* Platon, *Timaios*, 37 d, 38 a, 38 b (v. nota 30), p. 209, 12-20, 31-32, 39-43.

825. În această tendință de izolare a obiectului iubit este ceva asemănător cu pudoarea (v. nota 289).

826. Arh. Serafim (v. nota 43), p. 132.

827. V. pp. 284-286.

828. Goreaev (v. nota 7), p. 296: *rvenie* (zel), p. 297: *revniv* (gelos). Dal (v. nota 8), vol. 3, col. 1666-1667: *revniveț* (gelos); *revnovat'* (a gelozi).

829. Dal, *ib.*

830. Boisacq (v. nota 13), 4-e livre, p. 309; aici sunt indicate unele etimologii. – Curtius (v. nota 13), 4-te Aufl., Leipzig, 1873, SS. 380-381, nota 567.

831. Prellwitz (v. nota 18), S. 109: ζάλη; S. 110: ζῆλος, ζητέω.

832. Gesenius, *Handw.* (v. nota 25), SS. 692-693, cu referințele la Scriptură.

833. (O.K. Steinberg), *Dicționar rus-ebraic*, Sankt-Petersburg, 1860, Edit. Ministerului Învățământului Public, p. 737.

834. Gesenius, *op. cit.*, S. 820.

835. Isaac Sirul, *Cuvântul* 32, trad. rusă (v. nota 421), pp. 143-144 (în textul grec, *Cuvântul 61*).

XIV. Postfață

836. Această idee o exprimă deosebit de insistent Bergson în *Evoluția creatoare* (v. nota 2).

837. Definiția *continuum*-ului, dată de G. Cantor în matematica modernă (*Fondements d'une théorie générale des ensembles*, Acta mathematica, 1883, 2; 4; pp. 405-406), care îl prezintă ca pe un ansamblu de elemente punctuale, merge mână în mână cu tendința contemporană de a se introduce peste tot noțiunea de discontinuitate. Astfel, electricitatea este deja descompusă în electroni indivizibili; „ipoteza cuantelor" (M. Planck și H. Poincaré, *Teoriile moderne în termodinamică*, trad. de S.A. Alekseev, Sankt-Petersburg, 1913, „Physice") încearcă să facă ceva asemănător pentru căldură; s-a făcut încercarea de înnoire a „teoriei scurgerii", adică de fracționare a luminii într-un soi de atomi. În sfârșit, nu se poate să nu amintim de încercarea părintelui Serapion Mașkin de a concepe spațiul și timpul ca fiind compuse din elemente finite, indivizibile. Însăși definiția *continuum*-ului a devenit la Cantor o vastă „*Continuumproblem*", pe care considerăm că nu-i nici posibil, nici util s-o discutăm aici.

838. Despre antinomiile lui Zenon, v. între altele: Tannery, *Le concept scientifique du continu* (*Rev. philos.*, 1885, N° 10). Tocmai pe aceste antinomii și pe depășirea lor se fundamentează întregul sistem filozofic al părintelui Serapion.

839. Această expresie era întrebuințată cu plăcere de † A.I. Vvedenski.

840. G. Hagemann, *Logik und Noëtik*, 4-te Aufl., Freiburg i/Br., S. 23.

841. W. Wundt, *Logik*, 2-te Aufl., Bd. I, SS. 558 f.

842. Schubert-Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnis-theorie*, 1884, S. 172.

843. Această idee este dezvoltată cu mare finețe de către G. Cohen în *Logica* sa.

844. V. p. 357.

845. V. nota 80.

XV. Câteva noțiuni din teoria asupra infinitului

846. Nu există o bibliografie completă a teoriei infinitului. Câte ceva se găsește la: Vivanti, *Lista bibliografia della teoria degli aggregati*, 1893-1899 (*Bibliotheca mathematica*, 3, 1, 1900, p. 160), unde sunt indicate 70 de articole și cărți. – L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, pp. 657-660. – *Encyclopädie d. Math. Wissensch.*, Leipzig, 1898-1904, Bd. I, 1, SS. 184 ff. – Pe lângă numeroasele lucrări ale fondatorului teoriei moderne a infinitului actual, G. Cantor (*Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig, 1883; articolele din *Math. An.*, Bd. 46, 49; articolele foarte importante apărute în alte publicații și adunate în *Acta Mathem.*, 1883, 2, 4), trebuie citate îndeosebi lucrările: Killing, *Über transfiniten Zahlen* (*Math. An.*, Bd. 48). – Veronese, *Intorno ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infinitesimali attuali* (*ib.*, Bd. 47). – Lindelöf (*Comptes rendus*, 1903 [2], 37). – Evellin, *Infini et quantité. Etude sur le concept de l'infini en philos. et dans les sciences*, Paris, 1880. – Ger. Hessenberg, *Grundbegriffe der Mengenlehre*, Göttingen, 1906 (Sonderabdr. aus den *Abhandl. der Fries'schen Schule*, Bd. I, Hft. 4). – Hessenberg, *Das Unendliche in die Mathematik* (*ib.*, Bd. 1, Hft. 3). – E. Zermelo, *Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann* (*Math. An.*, Bd. 59, 1904, SS. 514-516). – Arth. Schoenflies, *Die Entwickelung d. Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten* (*Jahresbericht d. Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, Leipzig, 1900, Bd. 8, Hft. 2). – Couturat (v. *supra*). – Borel, v. nota 857. – În limba rusă: I.I. Jegalkin, *Numerele transfinite*, Moscova, 1907. – H. Weber și S. Wellstein, *Enciclopedia matematicii elementare*, trad. din germ. sub. red. lui V. Kogan, Edit. „Mathesis", vol. I, Odessa, 1907. – H. Poincaré, *Știință și metodă* (v. nota 209). – A.V. Vasiliev, *Introducere în analiză*, fasc. II, Kazan, 1908. – Florenski (v. nota 1). – *Idei noi în matematică*, cul. N° 1, Edit. „Educatia", Sankt-Petersburg, 1913. – Bolzano (v. nota 209).

847. Schelling, *Bruno* (v. nota 98).

848. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, pp. 20 sq. (există și o traducere rusă). – La fel, Tannery afirmă că „în conceptul de număr întreg este deja conținută noțiunea de infinit" (*Matematica pură. Metoda în științe*, trad. după ed. a 2-a fr. de I.S. Iușkevici și I.K. Brusilovski, Edit. „Educația", Sankt-Petersburg, 1911, p. 35).

849. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, 14 (trad. rusă, 1898, p. 52).

850. Goethe, *Călătorie în Italia*.

851. C. Gutberlet, *Das Problem d. Unendlichen* (*Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.*, Bd. 88, 1886, S. 215).

852. Acest excurs este un extract prescurtat din *Despre simbolurile infinitului* (v. nota 1). Lista lucrărilor indicate la nota 45 trebuie completată cu: Tannery, *Histoire du concept de l'infini au IV*[e] *siècle* (*Rev. philos.*, XIV, 618).

XVI. Problema lui Lewis Carroll și problema dogmei

853. Couturat, *Probl. math.* (v. nota 212), p. 16, cu o referință la art. lui Carroll publicat în *Mind*, 1905, apr. și iul., pp. 293-400.

854. *Ib.*

855. V. o expunere simplă a teoriei albăstrimii cerului la J. Tyndall, *Rolul imaginației în dezvoltarea științelor naturale*, trad. de F. Pavlenkov, Viatka, 1873 (*Discursuri și articole*, Moscova, 1875). – *Idem*, *Praful și bolile* (*Studii de științe naturale*, introducere și note de Helmholz, trad. din germ. de O. Bobîlev, P. Heschus, N. Egorov etc., Sankt-Petersburg, 1876, pp. 1-62).

XVII. Iraționalitățile în matematică și dogmă

856. R. Dedekind, *Continuumul și numerele iraționale*, 1872, trad. din germ. și note de S.O. Șatunovski, Odessa, Edit. „Mathesis", ed. a 2-a, 1909, completată cu art. *Probe ale existenței numerelor transcendente*. – Weber u. Wellstein (v. nota 846). – Vasiliev (*id.*), § 18-31. – J. Tannery, *Introducere în teoria funcțiilor unei variabile*, 1913 (ed. I fr. a devenit o raritate bibliografică). – *Idem*, *Curs de aritmetică teoretică și practică*, trad. de A.A. Kotliarevski sub red. lui D.L. Volkovski, Moscova, 1913. – M. Volkov, *Evoluția noțiunii de număr*, Sankt-Petersburg, 1899. – F. Klein, *Probleme de matematică elementară și superioară*, partea I, Odessa, 1912, trad. sub red. lui V. Kogan, Edit. „Mathesis", pp. 47-56. – *Idem*, *Anwendung d. Differential- u. Integralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien*, Leipzig, 1901, 2-te Ausg., 1907. – A. Voss, *Despre esența matematicii*, trad. de I.V. Iakușinski, Sankt-Petersburg, 1911, Edit. „Physice". – Ch. du Méray, *Nouveau précis d'analyse infinitésimale*, Paris, 1872 (el numește șirul *principal* „variantă convergentă", iar șirurile *egale*, „echivalente"). – G. Cantor, *Über. die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie d. trigon. Reihen* (*Math. An.*, Bd. 5). – Pasch, *Einl. in d. Dif. u. Int.-rechn.*, Leipzig, 1882. – B. Russell, *Principles of math.*, 1902. – Heine, *Die Elemente d. Funktionenlehre* (*Crelle's Journ.*, Bd. 74). – Weierstrass nu și-a expus teoria în lucrări originale; v. Korsak, *Die Elemente d. Arithmetik*, Berlin, 1872. – Dini, *Grundl. für eine Theorie d. Funktionen*, Halle, 1880; 20-te Aufl., 1898. – A. Pringsheim, *Irrationalzahlen u. Konvergenz unendlicher Processe* (*Enc. d. Math. Wiss.*, Leipzig, 1898-1904, Bd. I, 1, SS. 47 ff.). – P. Natorp, *Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften*, Leipzig, 1910. – O. Stolz u. I.A. Gmeier, *Theoretische Arithmetik*, Leipzig, 1902. – Couturat, *Inf. Mat.* (v. nota 846).

857. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1898, IV, pp. 54-55.

858. N.H. Abel, *Note sur un mémoire de M.L. Olivier ayant pour titre: „Remarques sur les séries infinies..."* (*Oeuvres complètes*, éd. L. Sylov et S. Lie, t. I, pp. 399-402). Abel demonstrează că semnul de convergență nu poate fi dat sub forma egalității. – N.V. Bugaev, *Convergența șirurilor infinite după aspectul lor exterior*, Moscova, 1863. – *Idem*, *Introducere în analiza și calculul diferențial*, ed. a 2-a, Moscova, 1898, pp. 143-144. – L. Euler, *De infinities infinitis gratibus* (*Acta Petrop.*, 1778). – P. du Bois-Reymond, *Die allgemeine Funktionentheorie*, Tübingen, 1882. – E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1898. – *Idem*, *Leçons sur les functions entières*, Paris, 1900. – *Idem*, *Leçons sur les séries divergentes*, Paris, 1901. – *Idem*, *Leçons sur les séries à termes positifs*, rec. et réd. par R. d'Adhémar, Paris, 1902. – Borel, *Leçons sur les fonctions méromorphes*. – N. Parfentiev, *Studii de teorie a creșterii funcțiilor*, Kazan, 1910.

859. Dintre rarele tentative în această direcție și numai în privința iraționalităților, cunosc: încercarea lui Solomon Maimon (v. B. Iakovlenko, *Concepția filozofică a lui Solomon Maimon*, *Probleme de filozofie și psihologie*, 1912, cartea 114 și 115). Apoi: Benno Kerry, *System einer Theorie d. Grenzbegriffe. Eine Beitrag zur Erkenntnisstheorie*. Erst. Theil., her. von G. Kohn, Leipzig u. Wien, 1890; lucrare postumă, partea a II-a nu a apărut. – K. Jakov,

Bazele unei teorii evoluționiste a cunoașterii (limitismul), Sankt-Petersburg, 1912 (autorul este în dezacord cu principalele direcții ale matematicii moderne). – Pr. P. Florenski, *Limitele gnoseologiei*, Serghiev Posad, 1913 (= *Curierul teologic*, 1913, ian.). Transcendentaliștii moderni utilizează și ei noțiunea de limită, dar, curios lucru, n-o fac nici pe departe în măsura în care ar fi putut nu numai să evite subminarea construcțiilor lor, dar chiar să le consolideze.

XVIII. Noțiunea de identitate în filozofia scolastică

860. Toma d'Aquino, *Contra Gent.*, IV, 14.

861. Toma d'Aquino, *Summa*, I, q. XLVII a. 2c; *Contra Gent.*, 92; *Q. disp.*, *De Ver.*, q. XII, a 13 ad 3.

862. Nuntius Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo sholasticorum distinctiones et effata principua explicantur*. Ed. novissima, locupletior atque emendatior, Neapoli, 1906, litt. G II, pp. 150-151 (citatele de la notele 860, 861 sunt preluate tot din această lucrare).

863. În acest expozeu există o anumită contradicție: distincția indicată mai sus a fost recunoscută drept specifică.

864. Toma d'Aquino, *In Lib. I Sent.*, Dist. XXIV q. I, a I sol. (Signoriello /v. nota 862/, litt. U VI, p. 371).

865. Signoriello, *ib.*

866. Suarez, *Disput. metaphys.*, sect. 9, num. 9 (citat după Cornoldi, *Thesaurus Philosophorum*, 1891, U V v, II, 70, p. 156).

XIX. Noțiunea de identitate în logica matematică

867. Platon, *Euthydemos* (trad. rusă de Soloviov, vol. II, p. 145).

868. Platon, *Hippias Maior*, *ib.*, pp. 133-140.

869. Couturat (v. nota 212), pp. 51-52.

870. *Ib.*, pp. 16-21.

871. *Ib.*, p. 24.

872. *Ib.*, pp. 24-25.

873. *Ib.*, p. 23.

874. *Ib.*, pp. 24-25.

875. *Cf. ib.*, p. 26.

876. *Ib.*, p. 26.

877. *Ib.*, pp. 33-34.

XX. Timpul și Destinul

878. Când acest excurs era deja scris, am găsit la Lapșin (v. nota 29, pp. 562-564) o colecție de citate pe marginea aceleiași teme a Timpului-Distrugător, *Tempo Destruttore*.

879. Miklosich compară cuvântul *vre-mia* (timp), cu **vert-men*, de la *vr"t-ě-ti* (a învârti) ca *kolovorot* (burghiu), la care s-ar putea raporta *pre-vrat-nîi* (nestatornic), despre timp. Brugmann compară și el *vremia* cu sanscr. *vart-man* (*Bahn*, faptă) și de aici derivă germ. *werd-en*, *Gegen-wart*, prezent (Goreaev /v. nota 7/, p. 57). Mikuțki (v. nota 10, fasc. II, p. 58) îl compară cu lituanianul *word*, suită, șir lung de obiecte mișcătoare, propriu-zis mers, procesiune, și explică timpul ca mișcare, curgere. „Timpul se măsoară prin mișcare și strămoșilor noștri li se părea o mișcare, o curgere neîntreruptă, infinită" (*ib.*, p. 58).

880. I. Solomonovski, *Materiale pentru un dicționar etimologic*, 7 (*Buletinul filologic*, an XXVII, 1888, p. 5). După Potebnia (v. nota 884, p. 156), pol. *rok* înseamnă „durată a unei pedepse judiciare și an", iar sârb. *rok* – „durată".

881. Dal (v. nota 8), vol. III, p. 1712: *rok*.

882. Goreaev (v. nota 7), p. 301.

883. Sreznevski (v. nota 286), vol. III, 1, p. 163.

884. Goreaev, p. 301. – În cehă, *rok*: „discutat, ceea ce este stabilit, convenit printr-un contract, printre altele, termen, un anumit timp, an" (Potebnia, *Despre soartă și ființele apropiate*, I. *Antichități*, *Lucrările Societății de Arheologie din Moscova*, Moscova, 1865, vol. I, p. 156). Puțin altfel decât în textul cărții noastre interpretează Potebnia cuvântul *rok*: sensul de *fatum* „putea lua naștere din cel de decizie (pol. *wyrock*; ceh. *vyrok*), în particular a unei ființe supreme". Totuși, nu există motive să preferăm această explicație celei care mediază ideea de soartă și expresia ideii de *timp*. „Există suficiente indicii că soarta depinde de timp, mai ales de timpul nașterii" (urmează exemple) și „dependența destinului de timp poate fi ușor pusă în acord cu credința în soartă ca ființă vie. Timpul nașterii este vinovat de destinul care i se trimite omului" (*ib.*, pp. 156-157). Dar ce înseamnă Soarta în înțelegerea poporului? După ce arată posibilitatea unei duble înțelegeri a Sorții (ca personificare și ca ființă mitică), Potebnia înclină spre a doua soluție (pp. 164-168) și stabilește legătura dintre Soartă și alte ființe mitice înrudite (pp. 168 *sq.*).

885. Miklosich, *Lexic. paleosloven.*

886. Vanicek (v. nota 20), S. 104, W. *bha*.

887. Roscher (v. nota 278), Bd. I, col. 1446.

888. *Serv. Aen.* 10, 628.

889. *Ib.*, 12, 808.

890. *Isid. Or.*, 8, 11, 90 (Roscher, Bd. I, col. 1447).

891. Roscher, *ib.*, 1449-1450: *Fatum*.

892. *Ib.*, 1452-1453: *Fatus, Fata*.

893. W.F. Otto, *Genius* (Paulys *Real-Encyklopädie der classischen Alterthumwissenschaft*. Neue Bearb., heraus. v. G. Vissowa u. W. Kroll, Stuttgart, 1910, Bd. VII, 1, col. 1155-1170). – Preller-Jordan, *Röm. Myt.*, 3-te Aus. Bd. I, SS. 76 ff. – Roscher, Bd. I, SS. 1613 ff. etc.

894. *Verg. Aen.*, 5, 707.

895. *Lucret.* I, 70. – Roscher, 1447.

896. *Ib.*

897. *Senec. Oed.*, 1059.

898. Confirmat de Roscher, 1447-1448.

899. Cit. *ibid.*, 1452.

900. *Ibid.*, 1448.

XXI. Inima şi semnificaţia ei

901. Iurkevici (v. nota 461), pp. 64-69.

XXII. O icoană a Bunei-Vestiri

902. *Acatistul Acoperământului*, icos 12. – Citând spusele acatistului, n-am vrut decât să explicăm *tema* icoanei şi, desigur, n-am stabilit o legătură directă cu aceasta, deoarece acatistul este mult mai recent decât icoana.

903. *Ib.*

904. Bolotov (v. nota 241), vol. II, p. 354.

XXIII. Asupra metodologiei criticii istorice

905. Explicaţii şi referinţe se găsesc la: E. Czuber, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, § 16 (*Encykl. d. Mat. Wis.* /v. nota 856/, Leipzig, 1900-1904, Bd. I, 2, SS. 764-765). V. şi orice curs de teoria probabilităţilor: Laplace, *Încercare de filozofie a teoriei probabilităţilor*, trad. de A.J.B. sub red. lui A.K Vlasov, Moscova, 1908. – A.K. Vlasov, *Teoria probabilităţilor*, Moscova, 1909, cu o bibliografie. – L. Lahtin, *Teoria probabilităţilor*, Moscova, 1902. – P.A. Nekrasov, *Teoria probabilităţilor*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1912. – Poincaré (v. nota 209), cap. XI etc. – Jevons (v. nota 212), cap. XII, XVI şi XVII. – Mill, *Logica* (v. nota 180), p. 192.

906. Czuber, § 17 etc.

907. Jevons, p. 192.

908. Laplace.

909. Jevons, p. 484.

910. *Ib.*, pp. 193, 208.

911. P.A. Nekrasov (v. nota 183) insistă în mod deosebit asupra ideii de judecată cu coeficient de probabilitate.

912. P. Stoian, *Căile către Adevăr. Schiţă istorico-socială*, Sankt-Petersburg, mai 1908, partea I, § 15, p. 34. La pp. 35-36 se dă un exemplu de aplicare a acestor caracteristici la judecata particulară.

913. Mărimea speranţei morale şi a creşterilor posibile α, β, γ... ale valorii *a* este dată de funcţia $h = (a + \alpha)^p (a + \beta)^q (a + \gamma)^r \ldots - a$, unde *p*, *q*, *r*... sunt probabilităţile de obţinere a acestor creşteri (D. Bernoulli, *Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis*, Petrop. Comm. 5, 1738 şi ed. germ., Leipzig, 1896. – Laplace, *Théorie analytique des prob.*, Paris, 1812, 1814, 1820 (*Oeuvres*, t. 7, p. 10).

914. Jevons (v. nota 212), cartea IV, cap. XXVI, p. 548. „Pascal observă că ar trebui să-l considerăm nesocotit pe acela care ar accepta să fie ucis dacă cineva dă în zaruri 6 de douăzeci de ori succesiv şi, dacă aşa ceva nu se întâmplă, să fie încoronat; or, întrucât şansa de moarte în acest caz este doar de $1 : 6^{60}$ sau 1 divizat la un număr din 47 de cifre, putem spune că zilnic, jucând croquet, suntem supuşi unui risc mai mare de moarte" (*ib.*, pp. 206-207). Locke exprimă o idee asemănătoare despre necesitatea unor mişcări supraraţionale ale voinţei în cadrul oricărei activităţi: „*He that will not eat, till he has demonstration that it will nourish him; he that will not stir, till he infallibly knows the business he goes about will succeed, will have little else to do, but sit still and perish.* Cine nu mănâncă până când nu i se demonstrează că această mâncare este nutritivă pentru el şi nu acţionează până nu află precis că afacerea pusă la cale de el va avea succes, acestuia nu-i mai rămâne decât să nu facă nimic şi să piară" (*Essay concerning human understandig*, London, 1768, vol. II, bk. IV, ch. XIV, § 1, p. 271). Totuşi, problemele credinţei nu sunt nişte probleme oarecare, ci probleme esenţial-necesare pentru însăşi viaţa noastră. Suntem nevoiţi să alegem sau credinţa, sau necredinţa, atâta timp cât suntem vii.

XXIV. Ancadramentul turcoaz al Sofiei

915. Filon, *Despre viaţa lui Moise*, 3.

916. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, III, VII, 7.

917. Ieronim, *Scrisori*, 68, 18; P.L. XXII, 617.

918. Toma d'Aquino, *Sum. Th.*, I, II, CII, 4 ad 4.

919. Ieronim, *ib.*, col. 618.

920. Toma d'Aquino, *ib.*, 5 ad 10.

921. *Ib.*, 6 ad 7. Notele 915-921 sunt preluate din: Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, Bd. I, SS. 303-311, 316-340 şi H. Lesêtre, *Couleurs* (*Dict. de la Bible* par F. Vigouroux, Paris, 1899, t. 2, col. 1069-1071). Conform simbolisticii admise la catolici, „*albul* semnifică inocenţa, bucuria sau simplitatea. *Azuriul* arată *contemplarea cerească*. *Roşul* proclamă dragostea, suferinţa, puterea, dreptatea. *Cristalinul* dă ideea de puritate neîntinată şi de claritate. *Verdele* vorbeşte de speranţă sau de tinereţea intactă, sau de viaţa contemplativă. *Auriul* se pune pentru gloria cerească. *Galbenul* înseamnă proba suferinţei şi, de asemenea, a invidiei. *Brunul* sau *griul* sunt culorile smereniei. *Violetul* exprimă tăcerea sau contemplarea. *Negrul* este culoarea întristării, a morţii sau a repaosului. *Purpuriul* este simbolul demnităţii regale sau episcopale" (Rev. M.C. Nieuwbarn, o. p., *Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the Roman Catholic Church edifice*, trasl. fr. the Dutch... by the Rev. John Waterreus, London, 1910, p. 140).

922. O. Weininger, *Ultimele cuvinte*, trad. de A. Gren şi B.Ţ., Edit. Sfinx (s. l. et a.). *Metafizica*, p. 143.

923. J. Ruskin, *Plimbări prin Florenţa. Observaţii despre artu creştină*, trad. de A. Gherţik, Sankt-Petersburg, 1902, pp. 136-146. La fel, în imaginea „Cele şapte taine" de Roger von der Weyden, îngerii sunt pictaţi în veşminte simbolice. Astfel, Îngerul tainei binecuvântării (mirungerii) este în *verde* (speranţă), cel al căinţei în *roşu*-aprins (mântuire), cel al preoţiei în *violet* (demnitate duhovnicească), cel al căsătoriei în *albastru-deschis* (încredere şi fidelitate) etc. (Nieuwbarn, p. 141).

924. Ruskin, § 56, pp. 73-74.

925. P. Muratov, *Imaginile Italiei*, Moscova, 1911, vol. I, pp. 134-135. Un desen (din păcate alb-negru) al bolţii descrise v. în *Dicţionarul* lui Cabrol (v. nota 25), 1907, t. I, 2: *Astres*, col. 3019, Lig. 1050.

926. Frédéric Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le Moyen Age et les temps modernes*, Paris, 1837. – *Idem, Les symboles des Egyptiens, comparés à ceux des Hebreux*, Paris, 1840, ch. II: *Application aux symboles des couleurs*, pp. 109-124.

927. Portal, *Coul. symbol.*, pp. 10-11.

928. *Ib.*, p. 11.

929. *Ib.*, p. 165.

930. *Ib.*, pp. 28-30.

931. *Ib.*, pp. 145-165.

932. Eusebiu, *Preparaţii evanghelice*, 3, 12.

933. Aeliani, *Var. hist.*, XIV, 34.

934. Portal, *Symbol. Egypt.*, pp. 116-117.

935. *Ib.*, p. 116.

936. *Biblia latină din secolul al X-lea*, mss., Biblioteca Regală, N° 6, t. I.

937. *Breviarum Sarisber*, mss., Biblioteca Regală, secolul al XV-lea.

938. Guigniaut, *Notes sur la symbolique de Creuzer*, t. I, p. 552.

939. La Mothe-Levayer, *Opuscules*, p. 245.

940. Horus Apollon, p. 13, ed. Caussin.

941. Aeliani *de Animalibus*, X, 15.

942. Caussin, *Symbol. égypt.*, p. 179.

943. Anselme, *Palais d'Honneur*, p. 11.

944. Platon, *Timaios*, 67 c – 68 d. – M. Sartorius, *Plato und die Malerei* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, Bd. IX, N.F. II Bd., SS. 123-148).

945. Walth. Kranz, *Die ältesten Farbenlehre d. Grieschen* (*Hermes*, 1912, I, XLVII, SS. 126-140).

946. Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, 254 (cit. după E. Mach, *Analiza senzaţiilor*, trad. după ed. a 5-a germ. de G. Kutler, ed. a 2-a, Moscova, 1908, IV, 6, p. 72; cu referinţe precise).

947. *Ib.*, 255.

948. Goethe, *Articole despre optică* (1791 şi 1792); *Teoria culorilor* (1810).

949. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, 6-te Abth. Sinnlich-sittlich Wirkung d. Farbe (*Goethe's Sam. Wer.* in vierzig B-de, Stuttgart u. Tübingen, 1840, Bd. 37), § 765-777, SS. 251-254.

950. *Ib.*, § 777, S. 254.

951. *Ib.*, § 765, S. 251.

952. V. p. 314 şi nota 855.

953. Goethe, *loc. cit.*, § 778, S. 254.

954. *Ib.*, § 779, SS. 254-255.

955. *Ib.*, § 780, S. 255.

956. *Ib.*, § 781.

957. *Ib.*, § 782.

958. *Ib.*, § 783.

959. *Ib.*, § 784.

960. *Ib.*, § 785.

961. Thomas Seebeck, *Grundzügen der Farbenlehre*, 1811.

962. L. Henning a ţinut pentru prima dată, în semestrul de vară al anului 1823, la Universitatea din Berlin, un curs public: *Despre teoria lui Goethe asupra culorilor din punctul de vedere al filozofiei naturii* (Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne*, vol. VIII, Sankt--Petersburg, 1902, p. 162).

963. Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes*, VIII, *Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre*, Leipzig, 1826, SS. 395 ff.

964. Schopenhauer, *Despre văz şi culori*; *Parerga*, II, cap. VII, asupra teoriei culorilor; v. un expozeu detaliat la Fischer, *Arthur Schopenhauer*, trad. din germ. sub red. lui V.P. Preobrajenski, Moscova, 1896, pp. 191-202.

965. Hegel, *Curs de estetică sau ştiinţa frumosului*, trad. de V. Modestov, Moscova, 1859, sect. III, partea I, II, 2, pp. 137-139 (= *Werke*, Bd. X). – Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice în studii* (1817), § 317-320 (= *Werke*, Bd. VII, Abth. I, SS. 3, 7). Expusă la Fischer, vol. VIII, 1, Sankt-Petersburg, 1901, pp. 623-626.

966. Schelling, *Despre sufletul universal* (1798); *Werke*, I, Bd. 2, SS. 399, 400.

967. Hegel, *Curs de estetică*, pp. 138-139.

968. Bibliografia despre simbolismul pietrelor preţioase este indicată în lucrările: J. Geminianus (v. nota 976), Menzel (v. nota 973), Behr (v. nota 915), Patkanov (v. nota 970), Levesque (v. nota 972) etc. Dintre ceilalţi autori, trebuie citaţi îndeosebi: Pliniu cel Bătrân (*Istoria naturală*), Isidor de Spania (Migne, P.L. LXXXII-LXXXIII). V. şi: D.O. Schepping, *Simbolismul pietrelor preţioase* (*Antichităţi, Lucrările Societăţii de Arheologie din Moscova*, Moscova, 1865, vol. I, pp. 135-152). – *Zbornicul lui Sviatoslav* (Buslaev, *Crestomaţie istorică*, p. 263). – M-me Félicie d'Ayzac, *Symbolique des pierres précieuses*, Paris, 1846. – Grässe, *Symbolik d. Edelsteine* (în culegerea lui Romberg, *Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert*). – *Mélanges archéologiques*, Paris, 1851, II, IV. – I.P. Iuvacev, *Tainele Împărăţiei lui Dumnezeu* (v. nota 751), pp. 225-231 (autorul încearcă să demonstreze că prin jaspul biblic trebuie să înţelegem *diamant*, iar prin sardiu, *rubin*).

969. Astfel sunt: safirul şi rubinul în grupa corindonului; diferite zirconuri; topazul şi acvamarinul; granaturile brun-roşcate, roşu-sângerii, roşu-deschis, galbene, verzi, negre, albe; toate varietăţile posibile de cuarţ: cristalul negru, topazul fumuriu, ametistul, matostatul, heliotropul, calcedonia, carneolul, agatul etc.

970. C.W. King, *The natural History, ancient and modern, of precious stones and gems, and of the precious metals*, London, 1865, p. 195; cit. după: K.P. Patkanov, *Pietrele preţioase, denumirile şi însuşirile lor în concepţia armenilor din secolul al XVII-lea*, Sankt-Petersburg, 1873, p. 14.

971. C. Plinius Secundus, *Historia naturalis*, IX, 41; ed. ex. rec. J. Harduini, Parisiis, 1723, t. I, p. 527. *„Eas gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati promittit, et inde appelatos"* (*ib.*, XXXVII, 40, t. 2, p. 784). – Marbodeus, *Liber de lapidib. pret.*, 4. – Albertus Magnus, *Lib. 2 de mineral.*, p. 228: *„(ameth.) operatur autem contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem"* (t. 2, p. 784, nota 14).

972. E. Levesque, *Pierre précieuse*, IV, 19 (art. în *Dict. de la Bible*, publié par F. Vigouroux, Paris, 1908, fasc. XXXII, col. 426).

973. Despre această utlizare a lapislazuli, v. W. Menzel, *Christliche Symbolik*, Regensburg, 1854, Erst. Theil, S. 135, cu trimitere la Ritter, *Vorhalle*, 133; Beckmann, *Gesch. d. Erfindungen*, III, 184.

974. Menzel (v. nota 973), S. 135, cu trimiteri la Bunsen, *Beschr. von Rom.*, III, 3, 504.

975. Menzel, SS. 536-537.

976. Joannes S. Geminianus, *Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima...* post omnes alias editiones diligenti cura aucta a Magistro D. Aegidio Gravatio, Antverpiae, 1630, lib. II, cap. VI, fol. 123. Iată ce spune Geminianus: „*Contemplatio assimilatur saphyro. Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus gemma caerulea coelo sereno in colore simillima. Similiter contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam et caelestem, secundum illud. Phil.* (4): *Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidi sau(p?)hyri. Secundo, propter excessum valoris*" etc.

977. *Ib.*, fol. 123 v. r.: „*Item contemplatio coelestium assimilatur Zimeth, id est venae terrae, de qua fit laturium. Primo, ratione coloris. Quia lapis hic est tanto melior, quanto colori coelesti similior. Et habet quaedam corpuscula, quasi aurea intersecta. Ita contemplativi viri, tanto sunt meliores, quanto coelestibus civibus sunt in contemplatione, et conservatione similiores. Unde virginitas coniugio praefertur, quia incorruptioni vitae coelestis similius conformatur* (Luc. 20). *In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo*" etc. Mai adăugăm că, aşa cum arată Papa Inochentie al III-lea într-o scrisoare către Richard, regele Angliei, „culoarea cerească a *safirului* indică *speranţa* noastră îndreptată spre ceruri, iar albul *berilului*, asemănător culorii apei când în ea se reflectă razele de soare, personifică Sfânta Scriptură pătrunsă de înţelepciunea Cuvântului Dumnezeiesc" (D. Schepping, *Simbolismul pietrelor preţioase* /v. nota 968/, p. 139, cu trimitere, în afara epistolei de mai sus, la J. Brunon. Astens., *Praefat. in lib. sup. Apocal.*). Despre safir, v. şi Geminianus, *ib.* fol. 128, v. r., 135 r.).

978. S. Nilus, *Mărturia credinţei vii*, III. *Viziunea unui novice* (S. Nilus, *Puterea lui Dumnezeu şi neputinţa omenească*, Serghiev Posad, 1908, p. 264).

979. G. Bourgeat, *Magia*, trad. de Barghius, Sankt-Petersburg, 1911, cap. III, pp. 52-56.

980. Ep. Ignatie Briancianinov, *Opere*, vol. III, pp. 13-15; vol. IV, pp. 277-278; vol. I, pp. 108-109, 118.

981. Bourgeat, cap. IX, p. 135.

982. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ (v. nota 29), IV, 6, pp. 150-151; *cf. Calea spre iniţiere* (v. nota 742).

983. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, pp. 154-158. Pentru reproduceri excelente în culori ale aurelor şi alte detalii, v.: Annie Besant and C.W. Leadbeater, *Thought-Forms*, London & Benares, 1905. – Ethel M. Mallet, *First steps in Theosophy*, London, 1905. – Leadbeater, *Man visible and invisible*.

984. Homer, *Odiseea*, VI, 41-49.

985. *Ib.*, VI, 45-46.

986. V.I. Ivanov, *Acoperământul* (*Cor ardens*, 1911, p. 77). Iată unul dintre numeroasele exemple de „ciudată" coincidenţă a „întâmplărilor neprevăzute": numerele 7, 77 sunt numerele Sofiei, iar versurile care îi sunt închinate se află la p. 77.

987. Lafcadio Hearn, *Basme japoneze* (v. nota 297), pp. 112-113, 114.

988. Ieroschimonahul Partenie, „meditând o dată, cu oarecare îndoială, despre cele citite undeva, cum că Preacurata Fecioară a fost prima călugăriţă din lume, a atipit şi vede că pe sfânta poartă a lavrei, însoţită de o suită numeroasă de monahi, intră o călugăriţă maiestuoasă, cu o mantie şi cu un sceptru în mână. Apropiindu-se de el, i-a spus: «Partenie, sunt călugăriţa!». El s-a trezit şi de atunci, convins fiind în inima lui, o numea pe Preacurata Născătoare Egumenă a Lavrei Pecerska" (*Cazanie* /v. nota 532/, p. 26).

989. *Patericul de la Athos* (v. nota 485), partea I, p. 105. *Viaţa* lui Atanasie este preluată din Καλοκαφίνη.

990. *Ib.*, p. 106. O paralelă surprinzătoare la cazul citat o găsim în cuvintele cuv. Nilus: „Dacă cineva doreşte să vadă înnoirea, κατάρσις, minţii sale, să se lipsească de toate gândurile vane şi atunci se va vedea asemeni *safirului* sau *culorii cerului*". Aceste cuvinte ni le transmite Sf. Grigorie Palama (P.G., CL, 1083; v. Ep. Alexie, *Mistici bizantini ai Bisericii din secolul al XIV-lea*, Kazan, 1906, p. 45).

991. *Catalogul expoziţiei de imagini ale Maicii Domnului*, Moscova, 1897, p. 7, N° 5.

992. Perret, *Catacombes de Rome*, vol. II, pl. 6.

993. *Ib.*, vol. I, pl. 83.

994. *Catalogul...* (v. nota 991), pp. 12-13, N° 20.

995. *Ib.*, p. 13, N° 21.

996. *Ib.*, p. 14, N° 23.

997. *Ib.*, p. 15, N° 25.

998. *Ib.*, p. 19, N° 44.

999. *Ib.*, p. 25, N° 25.

1000. Reproducerea color a „Zidului de Nezdruncinat" după un desen de F.G. Solnţev, v. în: *Antichităţi ale statului rus. Catedrala Sf. Sofia din Kiev*, Edit. Societăţii Imperiale Ruse de Arheologie, tab. 3.

1001. *Ib.*, frontispiciu.

1002. Ruskin, *Plimbări prin Florenţa*, trad. de A. Cherţik, Sankt-Petersburg, 1902, § 27, p. 37.

1003. Menzel (v. nota 973), t. II, S. 99.

1004. *Ib.*, t. I, S. 134.

1005. *Ib.*

1006. *Ib.*, t. II, SS. 94-95.

1007. *Ib.*, t. II, S. 96.

1008. Aşa este icoana ce aparţine Muzeului Bisericesc de pe lângă Academia Teologică din Moscova. Pentru completarea celor spuse, mai cităm mărturia unui specialist în simbolistica Bisericii Catolice: „Culorile Ei, spune el despre Maica Domnului, au sensul lor simbolic. În reprezentarea Încoronării, este îmbrăcată în veşminte somptuoase şi din acelaşi material ca şi ale Fiului Ei Divin. În reprezentarea Bunei-Vestiri, ca «Slujitoare a Domnului», Ea poartă îmbrăcăminte simplă, roşie şi albastru-deschis. Ca Împărăteasă a Cerului, este înveşmântată în azur, presărat adesea cu stele aurii, sau este îmbrăcată într-o mantie regală din brocart purpuriu sau auriu. Rozul-roşu reprezintă aurora ce precedă răsăritul Soarelui Adevărului. Verdele voalurilor şi al veşmintelor de dedesubt, anume în scena Bunei-Vestiri, vorbeşte despre aşteptarea popoarelor, iar albul imaculat ne-o arată pe Fecioara fecioarelor" (Nieuwbarn /v. nota 921/, pp. 113-114).

XXV. Amuleta lui Pascal

1009. L.F. Lelut, *De l'amulette de Pascal* (*C.R. Acad. d. Sc., Mor. et Pol.*, t. VI, 1844, pp. 453-476, Paris 1846). – Lelut, *L'abîme imaginaire de Pascal* (*ib.*, t. VIII, p. 139).

1010. Textul îl preiau din ed. pariziană „critică", din 1858, a *Cugetărilor* lui Pascal, pp. 40-41, nota 1.

1011. Dacă nu mă înşală memoria, este Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905.

1012. A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. II, ed. a 5-a, Moscova, 1907, p. 543, nota ed. la p. 147. – S.S. Glagolev, *Cursuri despre religie*, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1905, pp. 222, 233, 235.

XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie"

1013. E.A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, 1885, p. 185.

1014. Σχαρλάτος Δ. Βυζάντιος, – Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, ἐκδοθὲ ὑπὸ Ἀνδρέου Κορομηλᾶ. Ἐν Ἀθήναις, 1852, σ. 123.

1015. Ἄνθιμος ὁ Γάζης, – Λεξικὸν ἑλληνικόν. Ἔκδοσις πρώτη. Τόμος πρῶτος. Ἐν Βενετίᾳ, 1809, στ. 446.

1016. (Th. Kind), *Handwörterbuch der neugrechischen und deutschen Sprache*, Leipzig, 1888.

1017. M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, VII, 10, 2; *cf.* VII, 1, 15 şi 7, 1. Lucrarea datează din anii 93-95.

1018. Fericitul Augustin, *Retorica*, 11. Această operă datează din ultimul sfert al secolului al IV-lea (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, pp. 137-151).

1019. *Codex Justinianus*, lib. 1, tit. 17, constit. 1, § 8 (Krüger, *Corpus juris civilis*, ed. stereot., II, 1877).

1020. C. Jul. Victor, *Ars rhetorica*, 3, 11 (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, pp. 373-448). – Hierocl., C.A. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus, II). – Plutar. II, 741 d (ed. Paris, 1624). Notele 1017-1020 sunt alcătuite, în afara dicţionarelor citate mai sus (v. notele 1013, 1014, 1015), pe baza articolului lui Lenert din *Thesaurus linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobomenensis*, vol. II, fasc. 1, Lipsiae, 1901, col. 170: *Antinom.*

1021. „ἀντινομικός, – ὁ ἀνήκων εἰς [περιέχων] ἀντινομίαν, ἀντιφατικός" [Σχαρλάτου τοῦ Βυζαντίου Λεξικόν, σ. 123]; „ἀντινομικὸς – ὅποιος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν" [Ἀνθίμου Γάζη Λεξικόν, στ. 446]; „ἀντινομικός – pertaining to ἀντινομία (Plutarh, II, 741 d, ed. pariziană, 1624); ἀντινομικῶς, adv. by ἀντινομία (Argum. Dem. Androt. 592)" (Sophocles, *Lexicon*, p. 185).

1022. Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1835, vol. I. – Herm. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini, 1870.

1023. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, 1613, p. 110.

1024. De exemplu, la Cornoldi (v. nota 50) şi la Signorello (v. nota 862); nu este nici în: Plexiacus, *Lexicon philosophicum*, Hagae Comitis, 1716.

1025. Stephanus Chauvinus, *Lexicon philosophicum, novum opus*, Leovardiae, 1713.

1026. Rud. Eucken, *Geschichte d. philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879; la această carte face trimitere Eisler (*Wört. d. philos. Begr.*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 1, S. 62), dar nu am găsit această referinţă la Eucken.

1027. E.L. Radlov, *Dicţionar filozofic*, Sankt-Petersburg, 1904, p. 13.

1028. După Kant, antinomia este „*Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft*" (*Critica raţiunii pure*, B; S. 440; Kherbach, S. 340), „contradicţii în care raţiunea se încurcă necesarmente în aspiraţia sa de a concepe absolutul, contradicţii ale raţiunii cu sine" (*ib.*). Pentru a preciza noţiunea de antinomie la Kant, în afară de *Critica raţiunii pure*, este foarte importantă şi teza sa: „Ce succese reale a făcut metafizica în Germania din timpul lui Leibniz şi Wolf?", trad. de N.O. Losski (*Lucrările Societăţii de filozofie din Sankt-Petersburg*, fasc. VI, Sankt-Petersburg, 1910).

1029. V. nota 209.

XXVII. Estetism şi religie

1030. V. nota 426. Trebuie să adăugăm: Preot K.N. Agheev, *Creştinismul şi raportul lui cu organizarea vieţii pământeşti*, Kiev, 1909 şi recenziile la această carte scrise de prof. V. Ekzempliarski şi de V. Zavitnevici (*Extras din revistele Consiliului Academiei Teologice din Kiev pentru anul universitar 1909-1910*, Kiev, 1910, pp. 243-272).

1031. Leontiev (v. nota 606), p. 82.

1032. V. Zavitnevici, *Răspuns la disertaţia preotului Agheev, loc. cit.*

XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman

1033. Dr. Adrien Péladan, *Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et la polarité des organes splanchniques*, Paris, 1886; expunere după: G. Encausse-Papus, *L'anatomie philosophique et ses divisions*, Paris, 1894, pp. 107-111.

1034. Burt. G. Wilder, *Polarité pathologique, ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladies*; iniţial, această lucrare a fost publicată în engleză, în America (1866), iar apoi traducerea ei în franceză a fost anexată la cartea lui Péladan; v. Encausse, pp. 113-114.

1035. Dr. Folz, *L'homologie des membres pelviens et thoraciques de l'homme* (*Journ. de physiologie* de Brown-Séquard, 1863, N° 21, janv. et N° 24, juil.; *Bulletin de la Société des conférences anatomiques de Lyon*, 1866, 1872 bis, 1873 bis, 1874). V. extrase din aceste lucrări la Encausse, *op. cit.*, pp. 89-107.

1036. Encausse, *ib.*

1037. Péladan (v. nota 1033), p. 127. V. remarcabilele imagini ale zeiţei Neith în această poziţie, în: C.L.F. Panckoucke, *Description de l'Egypte ou recueil des observations et recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'Armée française*, Paris, 1822, t. 2, pl. 82; t. 1, pl. 96, 1; pl. 10, 1.

XXIX. Note despre trinitate

1038. *Cf.* cuvintele părintelui Ioan de Kronstadt (v. nota 46).

1039. Iată de ce doctrina trinităţii trebuie să fie (şi, într-un mod semiconştient, a şi fost adesea) fundamentul gândirii filozofice. „Învăţătura despre Sfânta Treime nu-mi

atrage intelectul numai pentru că este cea mai înaltă concentraţie a tuturor adevărurilor sfinte, comunicate nouă prin revelaţie, îi scria I.V. Kireevski lui A.I. Koşelev, la 2 oct. 1852, ci şi pentru că, ocupându-mă de o lucrare despre filozofie, am ajuns la convingerea că orientarea filozofiei depinde, în primul ei principiu, de noţiunea pe care o avem despre Preasfânta Treime" (N.A. Elaghin, *Materiale pentru biografia lui I.V. Kireevski*, în *Opere complete de Kireevski*, 2 vol., sub red. lui M. Gerschenzon, Moscova, 1912, vol. I, p. 74). *Filozofia revelaţiei* a lui Schelling este una dintre rarele încercări de gândire filozofică pe baza unei receptări conştiente a dogmei Trinităţii. Filozofia părintelui Serapion Maşkin este încă una. Mai putem cita numele lui Fr. Baader, Vl.S. Soloviov, A.N. Schmidt şi ale altora. Majoritatea filozofilor nu şi-au dat osteneala să-şi definească atitudinea faţă de această dogmă.

1040. Lumina Nestricăcioasă este lumina vie, este Viaţa, lumina spirituală. Dar spiritualitatea ei poate fi concepută în nenumărate feluri. Despre faptul că spiritualitatea parţială ne poate fi descoperită în mod direct chiar şi în experienţa sensibilă, v. N.O. Losski (v. nota 87).

1041. Amânând deocamdată fundamentarea de principiu a acestei afirmaţii, notăm faptul remarcabil că filozofii cei mai profunzi, mai ales la apogeul meditaţiilor lor, au fost întotdeauna înclinaţi să facă speculaţii cu numerele; să amintim măcar numele lui Pitagora, Platon, Iamblichos, Proclus, Augustin, Nicolaus Cusanus, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Vl. Soloviov etc., pentru a nu mai vorbi de misticii tuturor ţărilor şi popoarelor. V. nota 749.

1042. Neîncărcând cartea cu bibliografia privitoare la această problematică, consider că este de datoria mea să remarc lucrarea unui istoric demn de toată atenţia, cu un talent bogat şi multilateral, care a murit fără să apuce a şi-l pune în valoare: N.A. Gulak-Artemovski, *Încercare de geometrie în patru dimensiuni. Geometria sintetică*, Tiflis, 1877, 150 pp.

1043. René de Saussure, *Théorie des phénomènes physiques et chimiques* (*Archives des sciences physiques et naturelles*, 1891, N° 1 et 2). – Leo Königsberger, *Die Principien d. Mechanik*, 1901 (mecanica unui spaţiu multidimensional).

1044. V. nota 570.

1045. Le-au făcut idealiştii germani: Fichte, Schelling şi Hegel; v. şi: R.H. Lotze, *Syst. d. Philos.*, Thl. II: *Metaphysik*, 1879; *Grundzüg d. Metaphysik*, 2-te Aufl., Leipzig, 1887. – Gust. Teichmüller, *Lumea reală şi aparentă*, trad. din germ. de E. Krasnikov, Kazan, 1913, cartea II, cap. 1. Foarte caracteristică este neputinţa de a raţionaliza tridimensionalitatea spaţiului la N.P. Strahov, *Lumea ca întreg*, Sankt-Petersburg, 1872, p. 246. – Maniera cea mai recentă de punere a problemei dimensiunilor spaţiului este legată de aşa-numitul „principiu al relativităţii": G. Minkovsky, *Spaţiul şi timpul*, trad. de I.V. Iaşunski, Sankt-Petersburg, 1911.

1046. V. în special la idealiştii germani, Lotze (*op. cit.*), Teichmüller (*op. cit.*, cartea II, cap. 2).

1047. După câte ştiu eu, nu există limbă în care numărul persoanelor gramaticale să fie altul decât *trei*.

1048. Deşi s-au făcut numeroase eforturi de a reduce viaţa psihică la *un* principiu: percepţie, voinţă sau sentiment.

1049. Această asemănare formală din dezvoltarea fiecăreia dintre cele trei coordonate ale vieţii psihice a servit drept pretext tentant pentru încercarea de a reduce două dintre ele la una singură.

1050. Exemple interesante sunt adunate la A.I. Sadov (v. nota 1053), dar numărul lor ar putea fi înmulţit. (Este caracteristic ataşamentul lui Kant şi al idealiştilor ulteriori faţă de trihotomie, care a servit drept resort al dialecticii lor.)

1051. Buttmann în *Mythologus*, I, 29; Gerhard în *Griechische Mythologie*, I, 141.

1052. H. Usener, *Dreiheit* (*Rheinisches Museum f. Philologie*, N.F., Bd. 58, 1903, SS. 3-4).

1053. Usener, SS. 1-47, 161-208, 321-362. – Th. Neidhardt, *Über Zahlensymbolik der Griechen und Römer*, I: *Die Drei und Neunzahl* (*Progr. d. k. Progymnasium in Fürth.*, 1895, SS. 1-40). Datele adunate din aceste lucrări au servit drept bază pentru studiul lui A.I. Sadov, *Numerele semnificative* (*Lecturi creştine*, 1909, oct., nov., dec.; 1910, febr.; despre cifra *trei* – oct. 1909); deşi incompletă, o bibliografie este dată la pp. 1313-1315 (febr. 1910) şi p. 1458 (nov. 1909); studiul există şi într-un extras separat, Sankt-Petersburg, 1909; din el au fost preluate notele 1051-1053. V. şi nota 749.

1054. Usener, *op. cit.*, S. 35; *cf.* S. 161.

1055. O parte a acestor tentative este relatată de Sadov, V, 1909, dec., pp. 1581-1594.

1056. *Ib.*, 1910, febr., p. 1964.

1057. Le găsim deja la neoplatonicieni şi poate chiar la Platon. Numeroase tentative de acest fel au făcut Sfinţii Părinţi, de pildă Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, amândoi Grigorie etc. În epoca modernă, cu această deducţie s-au ocupat în mod deosebit numeroşi mistici, cum ar fi Böhme, Pordage, Baader şi alţii, precum şi filozofii, idealiştii germani şi, dintre ei, mai ales Schelling, în a sa *Filozofie a revelaţiei*, Fr. von Baader, Saint-Martin, Soloviov, arhim. Serapion Maşkin etc. Dintre operele puţin cunoscute, consacrate acestei teme, cităm *Dogma Sfintei Treimi şi cunoaşterea deplină*, Serghiev Posad, 1904. Idei profunde despre trinitate au exprimat N.F. Fedorov şi A.N. Schmidt.

1058. (adică 3, N.B.). Fericitul Augustin, *Despre Trinitate*. Analogiile augustiniene, prin care se expliciteazā taina Trinităţii, sunt adunate în cartea lui Th. Gangauf, *Augustinus Speculative Lehre von Gottem dem Dreieinigen*, SS. 204-295. V. şi: P.I. Vereşceaţki, *Plotin şi Fer. Augustin în atitudinea lor faţă de problema trinitară*, Kazan, 1911. – Prinţul E.N. Trubeţkoi, *Idealul social-religios al creştinismului occidental în secolul al XI-lea. Concepţia despre lume a Fer. Augustin*, Moscova, 1892. – A.P. Orolov, *Concepţiile trinitare ale lui Ilarie de Poitiers*, Serghiev Posad, 1908. – I.I. Adamov, *Învăţătura despre Treime a Sf. Ambrozie de Mediolan*, Serghiev Posad, 1910.

Explicarea unor simboluri şi desene

Culorile în care este tipărită coperta sunt selectate după principalele culori ale icoanelor vechi din Novgorod care o reprezintă pe Sofia. Frontispiciul cărţii este preluat din cartea *Amoris Divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata*, Arverpiae, ex. officina plantiniana Balthasaris Moreti, MDCLX, p. 125. Vinietele sunt reproduse după cartea *Symbola et Emblemata selecta* (de Ambodicus), ed. I. Cele trei desene ale icoanelor Sofiei de la pp. 237, 240, 243 le preiau din articolul lui Filimonov (v. nota 704). Icoana Sofiei de la Galeria „Tretiakov", reprodusă la p. 239, este preluată după ediţia: N.M. Lihaciov, *Materiale pentru istoria iconografiei ruseşti. Atlas de fotografii*, partea a II-a, Sankt-Petersburg, 1906, tab. CCLXIII, N° 487. V. *infra*, „scurtă descriere", N° 54. Cred că sensul simbolic al majorităţii vinietelor nu trebuie explicat. Doar imaginea de la p. 96 poate părea mai puţin inteligibilă. Ea reprezintă un proiectil de aruncare, cunoscut încă din Antichitate, pe care romanii îl numeau *murex ferreus*, germanii, *Fussangel*, noi, ruşii, *crăcane de fier* sau *crăcane de aruncat*; la Serghiev Posad, se numeau „usturoi al Treimii". În forma cea mai simplă, reprezintă un cvadriplan ale cărui braţe sunt orientate în colţurile unui tetraedru regulat şi sunt prevăzute la capete cu ascuţişuri crestate, precum cârligele de pescuit. Fiecare dintre braţe avea cam 3,5 cm lungime şi înclinarea faţă de celelalte era de 120°. Crăcana din desen are braţe suplimentare. Asemenea crăcane rămase din rezervele fostului arsenal al Lavrei Sfânta Treime din Serghiev Posad se păstrează în sacristia mănăstirii. Este clar că, oricum am arunca o asemenea crăcană, ea cade pe trei

brațe, iar celălalt rămâne cu ascuțișul în sus. De aceea crăcanele de aruncat au fost folosite din vechime pentru a bara calea cavaleriei dușmane. Călcând pe proiectilele aruncate din belșug, caii își vătămau picioarele și cădeau, iar cei asediați atacau și biruiau (Valer. Max., II, 7, 2; Curtius, IV, 17). Asemenea proiectile au fost utilizate și când polonezii au asediat Lavra Sfânta Treime (despre crăcane, v. Anthony Rich, *Illustrirtes Wörterbuch der römischen Alterthümer*... aus dem Englischen übersetzt... von C. Müller, Paris et Leipzig, 1862, S. 407. – E.E. Golubinski, *Preacuviosul Serghie de Radonej și Lavra Sf. Treime întemeiată de el*, ed. a 2-a, Moscova, 1909, p. 266. – N.V. Sultanov, *Monumentul Împăratului Alexandru al II-lea din Kremlinul de la Moscova*, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 606-609). Această crăcană apare ca un simbol firesc pentru o dogmă antinomică ce spune permanent „da", fixându-se solid prin fiecare din brațele sale, dar lasă întotdeauna îndreptat în sus vârful, care îl va răni pe cel ce-și imaginează că prin acest „da" dogma este epuizată și distrusă. Având asemenea crăcane în bastioanele sale, Biserica nu are nevoie să iasă în câmp și să lupte cu dușmanul, cu arma albă a *acestuia*, raționalismul: e suficient că, atacând, caii din armata dușmană își vatămă picioarele, iar vrăjmașul nu se poate apropia de zidurile asediate. Cât despre apanajul direct al Bisericii, aceasta este arma ei de foc: puterea nimicitoare a Duhului.



Cuprins

În colecția PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*

Bun de tipar: decembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iași
Tel. & Fax (032) 21.41.00 ; (032) 21.41.11 ;
(032) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

POLIROM

RELIGIE

Pavel Aleksandrovici Florenski (1882-1937) – teolog şi filozof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei – este autorul unei concepţii originale despre geneza culturii, c[illegible]ltată în lucrarea sa fundamentală *Stâlpul şi Temelia Adevărului* (1914), un avertisment asupra sfârşitului dezastruos al unei culturi lipsite de spiritualitate. În perioada 1908-1919, a predat istoria filozofiei la Academia Teologică din Moscova, după care, în 1921, este ales profesor al Atelierelor Superioare de Artă şi Tehnică. Consecvent sieşi şi refuzând orice compromis cu regimul bolşevic, este arestat în 1933 şi condamnat la zece ani de muncă silnică, fiind executat prin împuşcare la 8 decembrie 1937. Dintre lucrările sale, amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994), *Perspectiva inversă şi alte scrieri* (Humanitas, 1997); *Dogmatică şi Dogmatism* (Anastasia, 1998).

Comparată adeseori cu *Apologia religiei creştine* de Blaise Pascal sau cu faimoasele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, *Stâlpul şi Temelia Adevărului* este una dintre cele mai neobişnuite cărţi ale acestui secol. Unică în filozofia religioasă rusă, ea este totodată – şi pe drept cuvânt – un „opus magnum" al filozofiei universale din toate timpurile.
Elaborată la începutul secolului XX, într-un context revoluţionar, bântuit de himere metafizice şi ideologii totalizante a căror victimă avea să cadă, în cele din urmă, însuşi autorul ei, lucrarea continuă să fascineze şi astăzi, demonstrând o surprinzătoare actualitate şi dovedindu-se una dintre cele mai rezistente cărţi ale veacului.

Pe copertă: *Evanghelistul Marcu* (detaliu), manuscris, 1492

Plural Religie
EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-373-9

